BIBLIOTECA DE BOLSILLO

ALASDAIR MACINTYRE

Tras la virtud

Crítica

ALASDAIR MACINTYRE

TRAS LAS VIRTUD

Primera edición en Biblioteca de Bolsillo: marzo de 2001
Segunda edición en Biblioteca de Bolsillo: octubre de 2004
Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright. bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.
Título original:
AFTER VIRTUE
University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana,
por acuerdo con Scott Meredith Literary Agency, Inc.. Nueva York

Diseño de la colección: Joan Batallé

© 1984: Alasdair MacIntyre ©
1987 de la traducción castellana para España y América: Critica.
S.L., Diagonal, 662-664.08034 Barcelona
ISBN: 84-8432-170-3
Depósito legal: B. 44.156-2004
Impreso en España

2004. - A & M Gràfic, S.L., Santa Perpetua de Mogoda (Barcelona)

ÍNDICE

PREFACIO A LA NUEVA EDICIÓN 6
PRÓLOGO 12
1. UNA SUGERENCIA INQUIETANTE 16
2. LA NATURALEZA DEL DESACUERDO MORAL ACTUAL Y LAS PRETENSIONES DEL EMOTIVISMO 23
3. EMOTIVISMO: CONTENIDO SOCIAL Y CONTEXTO SOCIAL 49
4. LA CULTURA PRECEDENTE Y EL PROYECTO ILUSTRADO DE JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL 68
5. ¿POR QUÉ TENÍA QUE FRACASAR EL PROYECTO ILUSTRADO DE JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL? 90
6. ALGUNAS CONSECUENCIAS DEL FRACASO DEL PROYECTO ILUSTRADO 106
7. «HECHO», EXPLICACIÓN Y PERICIA 130
8. EL CARÁCTER DE LAS GENERALIZACIONES DE LA CIENCIA SOCIAL Y SU CARENCIA DE PODER PREDICTIVO 142
9. ¿NIETZSCHE O ARISTÓTELES? 172
10. LAS VIRTUDES EN LAS SOCIEDADES HEROICAS 188
11. LAS VIRTUDES EN ATENAS 202
12. LAS VIRTUDES SEGÚN ARISTÓTELES 223
13. APARIENCIAS Y CIRCUNSTANCIAS MEDIEVALES 250
14. LA NATURALEZA DE LAS VIRTUDES 273
15. LAS VIRTUDES, LA UNIDAD DE LA VIDA HUMANA Y EL CONCEPTO DE TRADICIÓN 305

16. DE LAS VIRTUDES A LA VIRTUD Y TRAS LA VIRTUD 336
17. LA JUSTICIA COMO VIRTUD: CONCEPTOS CAMBIANTES..... 362
19. EPÍLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN INGLESA 389
BIBLIOGRAFÍA 410
ÍNDICE ONOMÁSTICO..... 415

PREFACIO A LA NUEVA EDICIÓN

La fortuna de un libro depende tanto de la calidad del contenido como de la oportunidad del mismo. Ambas cualidades se encuentran en Tras la virtud, sin ninguna duda el mejor libro de Alasdair MacIntyre y un clásico de la filosofía moral contemporánea. El texto satisface con maestría dos objetivos: hacer un diagnóstico brillante de la moral de nuestro tiempo y erigirse en pionero de una corriente que no ha dejado de extenderse desde entonces: el comunitarismo.

El autor, sin embargo, posiblemente rechazaría cualquier intento de clasificarlo en una u otra corriente de pensamiento. Su estilo filosófico es el de un provocador y crítico radical incluso consigo mismo, valiente en sus propuestas no siempre políticamente correctas. Cuenta en el prólogo a Tras la virtud que lo que le movió a escribirlo fue principalmente el disgusto ante el quehacer filosófico al uso, esa manera de hacer filosofía como una investigación independiente del resto de las ciencias sociales, válida por sí misma, al margen de la historia y de los datos empíricos. Opina MacIntyre que por lo menos la filosofía moral no se puede hacer así, puesto que no existe la moral en abstracto, sino morales concretas, situadas en tiempos y espacios determinados, en culturas y entornos sociales específicos. La filosofía moral no es una disciplina separada de la historia, la antropología o la sociología. Es ilusorio ese punto de vista imparcial desde el que supuestamente se alcanzan los principios y las verdades universales. Antikantiano, antianalítico, antimarxista y, en general, antimoderno, MacIntyre dispara tanto contra los sistemas morales de los filósofos modernos, cuanto contra los límites convencionales de las disciplinas académicas. No acepta perspectivas trascendentales ni posiciones originales, rechaza al filósofo de sillón que, seul dans un poêle, como hiciera Descartes, ambiciona descubrir el auténtico método de la filosofía o los primeros principios de la moral. Piensa que la moral con-

siste mayormente en mores, costumbres y maneras de ser, y éstas son incomprensibles separadas de sus circunstancias.

La tesis de MacIntyre está explícitamente resumida en el título, Tras la virtud, un título que recoge la ambivalencia característica en muchos fenómenos de nuestro tiempo. El diagnóstico que nuestro autor hace de la moral en las postrimerías del siglo XX es desalentador: el ethos configurado por la modernidad ha dejado de ser creíble, el proyecto ilustrado ha sido un fracaso, es inútil proseguir la búsqueda de una racionalidad y de una moralidad universal, como pretendió hacer el pensamiento moderno. Nuestra modernidad —o postmodernidad— se encuentra en un estado caracterizable como más allá o después de la virtud. Lo cual significa que hoy ya no es posible un discurso como el de Aristóteles sobre las virtudes de la persona, porque, entre otras cosas, carecemos de lo fundamental: un concepto unitario de persona. De hecho, hace siglos que perdimos esa unanimidad sobre el telos humano que compartieron los griegos o los cristianos medievales. Tampoco es posible demostrar, legitimar o fundamentar la universalidad de nuestros principios morales. La supuesta universalidad de los derechos humanos o la vigencia de la moral utilitarista —dos creencias morales de nuestro tiempo— se sustentan en una ficción. En realidad, nuestro mundo es caótico y desordenado en lo que a creencias morales se refiere, una mezcolanza de doctrinas, ideas y teorías que provienen de épocas y culturas lejanas y distintas. La única respuesta aceptable ante ese conjunto de retazos éticos es la filosofía del emotivista, que se adhiere a la moral más afín con sus emociones y no entiende otras razones que las del sentimiento que nos mueve a rechazar unas acciones y aprobar otras.

Es decir, que vivimos en una época postvirtuosa, «después» de la virtud. Aunque, simultáneamente, echamos de menos la moral, andamos en pos de la virtud. Ahí está el acierto del título: encontrándonos tras la virtud, vamos, sin embargo, en su busca. MacIntyre ex-

presa maravillosamente ese déficit de moral que constatamos y nos sentimos incapaces de subsanar con el bagaje intelectual que tenemos. Tal incapacidad deriva, a su juicio, del error cometido por la filosofía moderna al situarse en la perspectiva del individualismo liberal. Desde un punto de vista tan formal sólo podía construirse una moral irreal, como denunciaron el marxismo y todo el pensamiento que ha dirigido su crítica contra la construcción del individuo moderno. Marx, pese a todo, no escapa a los errores que él mismo critica; por otros caminos, mantiene el ideal del individuo universal propio de la moral moderna. Por eso fracasa el proyecto ilustrado, porque sólo produce ideales abstractos, que no se refieren a ningún escenario concreto y, en consecuencia, no convencen ni mueven a actuar.

No obstante, la moral de las virtudes es la buena y hay que ir tras ella, a pesar de las dificultades que entraña en estos tiempos de diversidad cultural y de pluralidad de formas de vida. MacIntyre es un neoaristotélico, piensa que la ética de Aristóteles es la única que supera la crítica demoledora de Nietzsche contra la moral moderna. Es posible una ética de las virtudes —afirma—, pero sólo con una condición: que renunciemos a hacerla universal. Las virtudes aristotélicas salieron de una comunidad específica: la democracia ateniense. Lo que hoy hay que buscar son nuevas formas de comunidad que configuren determinados modelos de persona y nos permitan hablar de virtudes, o sea, de la excelencia que entrañan tales modelos. Sólo a ese precio conseguiremos construir una moral, o distintas morales, realmente capaces de mover a los individuos de las sociedades atomizadas actuales en torno a un proyecto común. Tal es la solución a la enfermedad moral que padecemos. Así acaba Tras la virtud, diciendo que «lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz

de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza».

El diagnóstico de MacIntyre es, desde luego, pesimista, pero no desprovisto de esperanza, porque vislumbra el remedio para el malestar en que nos encontramos: el remedio está en la construcción de nuevas comunidades desde las que sea posible definir al individuo no sólo como ser libre para construir su vida, sino enraizado de antemano en una forma de vida que le otorgue sentido, no tanto entendida individualmente, sino como vida en común con los otros. Cabe decir que desde Tras la virtud, el comunitarismo se ha convertido en una de las líneas de pensamiento moral y político preponderantes de nuestro tiempo. Como he dicho al empezar, el libro de MacIntyre no sólo es brillante en su análisis, sino que incluye una propuesta indiscutiblemente oportuna en un tiempo marcado por el multi-adluralismo, el reconocimiento de lo plural y la atención a lo diverso.

Escribo este prólogo en el umbral del 2001, a las puertas del nuevo milenio. La primera edición de Tras la virtud es de 1984. La oposición radical de su autor a la filosofía moderna, de Kant a Rawls pasando por Marx y por los analíticos, inscribe el libro en un relativismo muy cercano a lo postmoderno. A los casi veinte años de esa primera edición, nos embarga el fenómeno dé la mundialización económica y cultural como una realidad de doble signo: si es temible el descontrol de la economía y de los sistemas financieros, si produce desazón la homogeneización cultural, sería, sin embargo, un factor de progreso la real mundialización de los derechos humanos y de los principios éticos. La apuesta por un tribunal de justicia internacional, desde el que sea factible defender los derechos de todos y castigara quienes los violan no es sino el reclamo de unos principios éticos que no pueden entenderse más que como la consecuencia de unos valores universalmente aceptados.

En dicho contexto, creo que debemos leer Tras la virtud como un libro que traza un excelente diagnóstico, pero para el que propone un mal tratamiento. Los libros publicados por MacIntyre posteriormente no hacen sino confirmar el pronóstico. La creación de esas a modo de «comunidades de base» que proponen ciertos comunitarismos es una propuesta conservadora y, en definitiva, reaccionaria. Pone el carro delante de los bueyes en la medida en que entiende que la comunidad es necesaria para que pueda darse una moral. Viene a decir que la moral vendrá configurada por las especificidades de cada comunidad, sea esta religiosa —como le gusta a MacIntyre— o nacionalista —como es el caso de Taylor, Kymilicka o la mayoría de los miembros de la tribu comunitarista—. En resumen, pues, una cosa es retener la crítica aguda de MacIntyre a los fallos y errores de la moral moderna, y otra resolver esos fallos con la aceptación de una ética o una moral tan contextualizada que tenga por ello que renunciar a la universalidad de sus ideales. Tirar la toalla de la universalidad es algo que la ética, por definición, no puede permitirse. Por ello pienso que saber conjugar la universalidad de los derechos humanos y la diversidad en la forma de llevarlos a la práctica es el auténtico reto de nuestro tiempo. Si la democracia es un imperativo para todos los pueblos, debería ser posible asimismo construir el discurso de las «virtudes públicas» —disculpen que me cite a mí misma—, que no serían sino las virtudes imprescindibles para los ciudadanos de nuestro tiempo, los cuales no pueden diferir radicalmente en sus formas de actuar democráticamente, se encuentren en Europa, en América Latina o en el África subsahariana. Para andar tras la virtud no es preciso partir de un nosotros cerrado y excluyente. El paso del yo moderno —individuo liberal abstracto— al nosotros que necesitamos ha de asentarse en la reafirmación de unos derechos humanos que son, por encima de todo, derechos del individuo esté donde esté y se encuentre donde se encuentre.

Enero de 2001

Victoria Camps

A la memoria de mi padre
y sus hermanas y hermanos
«Gus am bris an la»

PRÓLOGO

Este libro surge de una reflexión amplia sobre las deficiencias de mis primeros trabajos sobre filosofía moral y de la insatisfacción creciente acerca de la concepción de la «filosofía moral» como un área independiente y aislable de investigación. Un tema central de buena parte de esas primeras obras (A Short History of Ethics, 1966; Secularisation and Moral Change, 1967; Against the Self-Images of the Age, 1971) era que la historia y la antropología debían servirnos para aprender la variedad de las prácticas morales, creencias y esquemas conceptuales. La noción de que el filósofo moral puede estudiar los conceptos de la moral simplemente reflexionando, estilo sillón de Oxford, sobre lo que él o ella y los que tiene alrededor dicen o hacen, es estéril. No he encontrado ninguna buena razón para abandonar este convencimiento; y emigrar a los Estados Unidos me ha enseñado que aunque el sillón esté en Cambridge, Massachusetts, o en Princeton, Nueva Jersey, no funciona mejor. Pero en el mismo momento en que estaba afirmando la variedad y heterogeneidad de las creencias, las prácticas y los conceptos morales, quedaba claro que yo me estaba comprometiendo con valoraciones de otras peculiares creencias, prácticas y conceptos. Di, o intenté dar, por ejemplo, cuenta del surgimiento o declive de distintas concepciones de la moral; y era claro para los demás, como debía haberlo sido para mí, que mis consideraciones históricas y sociológicas estaban, y no podían por menos de estar, informadas por un punto de vista valorativo determinado. Más en particular, parecía que estaba afirmando que la naturaleza de la percepción común de la moralidad y del juicio moral en las distintas sociedades modernas era tal, que ya no resultaba posible apelar a criterios morales de la misma forma que lo había sido en otros tiempos y lugares —¡y esto era una calamidad moral! Pero, si mi propio análisis era correcto, ¿a qué podría acudir?

Por la misma época, incluso desde que tuve el privilegio de ser colaborador de la extraordinaria revista The New Reasoner, había estado preocupado por la cuestión del fundamento para el rechazo moral del estalinismo. Muchos de los que rechazaban el estalinismo lo hacían invocando de nuevo los principios de aquel liberalismo en cuya crítica tuvo su origen el marxismo. Puesto que yo continuaba, y continúo, aceptando substancialmente tal crítica, esa respuesta no me era de utilidad. «Uno no puede —escribí respondiendo a la postura entonces tomada por Leszek Kolakowski— resucitar el contenido moral del marxismo tomando simplemente una visión estalinista del desarrollo histórico y añadiéndole la moral liberal» (New Reasoner, 7, p. 100). Además, llegué a entender que el propio marxismo ha padecido un serio y perjudicial empobrecimiento moral a causa de lo que en él había de herencia del individualismo liberal tanto como de su desviación del liberalismo.

La conclusión a que llegué y que incorporo en este libro —si bien el marxismo propiamente dicho es sólo una preocupación marginal dentro del mismo— es que los defectos y fallos de la moral marxista surgen del grado en que éste, lo mismo que el individualismo liberal, encarna el ethos característico del mundo moderno y modernizante, y que nada menos que el rechazo de una gran parte de dicho ethos nos proveerá de un punto de vista racional y moralmente defendible desde el que juzgar y actuar, y en cuyos términos evaluar los diversos y heterogéneos esquemas morales rivales que se disputan nuestra lealtad. Esta drástica conclusión, apenas necesito añadirlo, no debe recaer sobre aquellos cuyas generosas y justas críticas hacia mi obra temprana me capacitaron para entender en buena parte, aunque quizá no por completo, lo que en ella estaba equivocado: Eric John, J. M. Cameron y Alan Ryan. Tampoco responsabilizaría de esta conclusión a aquellos amigos y colegas cuya influencia ha sido constante durante un gran número de años y con quienes estoy sobremanera en deuda: Heinz Lubasz y Marx Wartofsky.

Dos de mis colegas en la Universidad de Boston leyeron importantes fragmentos de mi manuscrito y me hicieron muchas útiles e iluminadoras sugerencias. Tengo una gran deuda de gratitud con Thomas McCarthy y Elizabeth Rapaport. Otros colegas con quienes también estoy en deuda en muchos aspectos por parecidas sugerencias son Marjorie Grene y Richard Rorty. Por escribir y reescribir a máquina este libro estoy profundamente agradecido a Julie Keith Conley y por varias clases de ayuda en la producción del manuscrito debo dar las gracias a Rosalie Carlson y Zara Chapín. También estoy muy en deuda con las organizaciones del Boston Athenaeum y la London Library.

Partes de este libro han sido leídas a varios grupos y sus amplias reacciones críticas han sido del máximo valor para mí. En particular debo citar al grupo dedicado durante tres años al estudio continuo de los Fundamentos de la Ética en el Hastings Center, con la ayuda de una subvención del National Endowment for the Humanities; breves pasajes de las ponencias presentadas a este grupo en los volúmenes III y IV de la serie sobre The Foundations of Ethics and its Relationship to the Sciences (1978 y 1980), se publican en los capítulos 9 y 14 de este libro y agradezco al Hastings Institute of Society, Ethics and the Life Sciences su permiso para reimprimirlos. Debo citar con profunda gratitud a otros dos grupos: a los miembros de la facultad y estudiantes graduados del Departamento de Filosofía de la Universidad de Notre Dame, cuyas invitaciones a participar en sus Perspective Lectures Series me permitieron algunas de las más importantes oportunidades de desarrollar las ideas de este libro, y a los miembros de mi N. E. H. Seminar en la Universidad de Boston, en el verano de 1978, cuya crítica universitaria de mi obra sobre las virtudes jugó una parte importante en mi instrucción. Por el mismo motivo, debo dar las gracias una vez más al propio National Endowment for the Humanities.

La dedicatoria de este libro expresa una deuda de orden más fundamental; solamente si yo hubiera reconocido antes su carácter fun-

damental, mi progreso hacia las conclusiones de este libro podría haber sido un poco menos tortuoso. Pero quizá no habría podido reconocerlo ni siquiera como ayuda para esas conclusiones, de no haber sido por lo que debo a mi esposa, Lynn Sumida Joy, que en esto y mucho más es sine qua non.

A. M. Watertown, Mass.

1. UNA SUGERENCIA INQUIETANTE

Imaginemos que las ciencias naturales fueran a sufrir los efectos de una catástrofe. La masa del público culpa a los científicos de una serie de desastres ambientales. Por todas partes se producen motines, los laboratorios son incendiados, los físicos son linchados, los libros e instrumentos, destruidos. Por último, el movimiento político «Ningún-Saber» toma el poder y victoriosamente procede a la abolición de la ciencia que se enseña en colegios y universidades apresando y ejecutando a los científicos que restan. Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado en gran parte lo que fue. A pesar de ello poseen fragmentos: cierto conocimiento de los experimentos desgajado de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento o parte de teoría que poseen, ni con la experimentación; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos, no siempre del todo legibles porque están rotos y chamuscados. Pese a ello todos esos fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. Los adultos disputan entre ellos sobre los méritos respectivos de la teoría de la relatividad, la teoría de la evolución y la teoría del flogisto, aunque poseen solamente un conocimiento muy parcial de cada una. Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes de la tabla periódica y recitan como ensalmos algunos de los teoremas de Euclides. Nadie, o casi nadie, comprende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto. Todo lo que hacen y dicen se somete a ciertos cánones de consistencia y coherencia y los contextos que serían necesarios para dar sentido a toda esta actividad se han perdido, quizás irremediablemente.

En tal cultura, los hombres usarían expresiones como «neutrino», «masa», «gravedad específica», «peso atómico», de modo sistemático y a menudo con ilación más o menos similar a los modos en que tales expresiones eran usadas en los tiempos anteriores a la pérdida de la mayor parte del patrimonio científico. Pero muchas de las creencias implícitas en el uso de esas expresiones se habrían perdido y se revelaría un elemento de arbitrariedad y también de elección fortuita en su aplicación que sin duda nos parecería sorprendente. Abundarían las premisas aparentemente contrarias y excluyentes entre sí, no soportadas por ningún argumento. Aparecerían teorías subjetivistas de la ciencia y serían criticadas por aquellos que sostuvieran que la noción de verdad, incorporada en lo que decían ser ciencia, era incompatible con el subjetivismo.

Este mundo posible imaginario se aproxima mucho a alguno de los que han construido los escritores de ciencia ficción. Podemos describirlo como un mundo en el que el lenguaje de las ciencias naturales, o por lo menos partes de él, continúa siendo usado, pero en un grave estado de desorden. Notemos que la filosofía analítica, si llegase a florecer en ese mundo imaginario, no sería capaz de revelar la realidad de este desorden. Porque las técnicas de la filosofía analítica son esencialmente descriptivas, y más concretamente descriptivas del lenguaje del presente en tanto que tal. El filósofo analítico sería capaz de elucidar las estructuras conceptuales de lo que pasara por pensamiento científico y discurso en ese mundo imaginario, precisamente en la forma en que él mismo elucida las estructuras conceptuales de la ciencia tal como es.

Tampoco la fenomenología o el existencialismo serían capaces de discernir nada incorrecto. Todas las estructuras de la intencionalidad serían lo que ahora son. La tarea de suministrar una base epistemológica para esos falsos simulacros de ciencia natural, en términos fenomenológicos no diferiría de esa misma tarea tal como se afronta en

el presente. Un Husserl o un Merleau-Ponty quedarían tan engañados como un Strawson o un Quine.

¿A qué viene construir este mundo imaginario habitado por pseudocientíficos ficticios y una filosofía real y verdadera? La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido —en gran parte, si no enteramente— nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral.

¿Cómo es posible que sea así? El impulso de rechazar completamente esta sugerencia será seguramente muy fuerte. Nuestra capacidad para usar el lenguaje moral, para ser guiados por el razonamiento moral, para definir nuestras transacciones con otros en términos morales, es tan fundamental para la visión de nosotros mismos, que plantearse la posibilidad de que seamos radicalmente incapaces a tal respecto es preguntarse por un cambio en nuestra visión de lo que somos y hacemos difícil de realizar. Pero acerca de dicha hipótesis sabemos ya dos cosas que importa considerar inicialmente si vamos a efectuar tal cambio en nuestro punto de vista. La primera es que el análisis filosófico no nos ayudará. En el mundo real, las filosofías dominantes del presente, la analítica y la fenomenológica, serán impotentes para detectar los desórdenes en el pensamiento y la práctica moral, como lo eran también antes los desórdenes de la ciencia en nuestro mundo imaginario. No obstante, la impotencia de esta clase de filosofía no nos deja completamente desprovistos de recursos. Un prerrequisito para entender el estado de desorden en el mundo imaginario sería el de entender su historia, una historia que debería es-

cribirse en tres etapas diferentes. La primera etapa fue aquella en que floreció la ciencia natural; la segunda, aquella en que sufrió la catástrofe, y la tercera aquella en que fue restaurada, aunque bajo una forma dañada y desordenada. Observemos que esta historia, siéndolo de declive y caída, está informada por normas. No puede ser una crónica valorativamente neutra. La forma del relato, la división en etapas, presuponen criterios de realización o fracaso, de orden y desorden. A eso lo llamó Hegel filosofía de la historia, y Collingwood consideró que así debe ser toda escritura histórica acertada. De manera que, si buscáramos recursos para investigar la hipótesis que he sugerido acerca de la moral, por extraña e improbable que ahora pueda parecer, deberíamos preguntarnos si podemos encontrar en el tipo de filosofía e historia propuesto por autores como Hegel y Collingwood —por supuesto tan diferentes entre sí como los autores mismos— recursos que no podemos encontrar en la filosofía analítica y fenomenológica.

Pero esta sugerencia lleva inmediatamente a considerar una dificultad crucial para mi hipótesis. Una objeción a la visión del mundo imaginario que he construido, dejando fuera mi visión del mundo real, es que los habitantes del mundo imaginario llegaron a un punto en que dejaron de comprender la naturaleza de la catástrofe que habían padecido. Pero ¿no es cierto que un suceso de tan extraordinarias dimensiones históricas no habría podido olvidarse a tal punto, que hubiera desaparecido de la memoria y no pudiera recuperarse a través de los registros históricos? ¿Y no es cierto que lo postulado para ese mundo ficticio vale aún con más fuerza para nuestro propio mundo real? Si una catástrofe capaz de llevar el lenguaje y la práctica de la moral a tal grave desorden hubiera ocurrido, de seguro que lo sabríamos todo sobre ella. Sería uno de los hechos centrales de nuestra historia. Sin embargo, se puede objetar que la historia está delante de nuestros ojos y no registra ninguna catástrofe similar y que, por tanto, mi hipótesis debe ser, simplemente, abandonada. A esto debo conceder que aún está pendiente de ser desarrollada y que, por desgracia,

al principio ese desarrollo parecerá todavía menos verosímil. Porque la catástrofe realmente ocurrida debe haber sido de tal naturaleza que nadie —con excepción de unos pocos— la reconoció ni la ha reconocido luego como una catástrofe. Habrán de considerarse, no unos cuantos acontecimientos llamativos y extraordinarios cuyo carácter sea incontestablemente claro, sino un proceso mucho más amplio y complejo, menos fácil de identificar, y cuya verdadera naturaleza probablemente estará abierta a interpretaciones rivales. Con todo, la implausibilidad inicial de esta parte de la hipótesis puede, sin embargo, paliarse por medio de otra sugerencia.

Hoy por hoy y en nuestra cultura, historia quiere decir historia académica, y la historia académica tiene menos de dos siglos. Supongamos que se diera el caso de que la catástrofe de que habla mi hipótesis hubiera ocurrido antes, mucho antes, de que se fundara la historia académica, de modo que los presupuestos morales y otras proposiciones evaluativas de la historia académica serían una consecuencia de las formas de desorden que se produjeron. En este supuesto, el punto de vista de la historia académica, dada su postura de neutralidad valorativa, haría que el desorden moral permaneciera en gran parte invisible. Todo lo que el historiador —y lo que vale para el historiador vale para el científico social— sería capaz de percibir con arreglo a los cánones y categorías de su disciplina es que una moral sucede a otra: el puritanismo del siglo XVII, el hedonismo del siglo XVIII, la ética victoriana del trabajo, y así sucesivamente; pero el lenguaje mismo de orden y desorden no estaría a su alcance. Si esto fuera así, al menos serviría para explicar por qué lo que yo tengo por mundo real y su destino no ha sido reconocido por la ortodoxia académica. Ya que las propias formas de la ortodoxia académica serían parte de los síntomas del desastre cuya existencia la ortodoxia obliga a desconocer. Buena parte de la historia y la sociología académicas —la historia de un Namier o un Hofstadter, y la sociología de un Merton o un Lipset— está tan lejos, después de todo, de las posiciones históricas

de Hegel y de Collingwood, como buena parte de la filosofía académica lo está de sus perspectivas filosóficas.

A muchos lectores puede parecerles que, según he elaborado mi hipótesis inicial, he ido paso a paso privándome a mí mismo casi de cualquier aliado en la discusión. Pero, ¿no es exactamente esto lo que la propia hipótesis exige? Porque, si la hipótesis es verdadera, tiene que parecer necesariamente implausible, ya que una de las maneras en que se ha enunciado la hipótesis consiste precisamente en afirmar que estamos en una condición que casi nadie reconoce y que quizá nadie pueda reconocerla completamente. Si mi hipótesis hubiera parecido plausible en un principio, seguramente sería falsa. Y, por último, si mantener esta hipótesis me coloca en una postura antagónica, este antagonismo es muy diferente del planteado por el radicalismo moderno, por ejemplo. Porque el radical moderno tiene tanta confianza en la expresión moral de sus posturas y, por consiguiente, en los usos asertivos de la retórica moral, como la que tenga cualquier conservador. Sea lo que sea lo que denuncie en nuestra cultura, está seguro de hallarse todavía en posesión de los recursos morales que necesita para denunciarlo. Es posible que todo !o demás esté, en su opinión, del revés. Pero el lenguaje de la moral, tal como es, le parecerá justo. Que pueda estar siendo traicionado por el mismo lenguaje que utiliza, es un pensamiento que no se le alcanza. Es intención de este libro poner tal pensamiento al alcance de radicales, liberales y conservadores a la par. Sin embargo, no aspiro a convertirlo en un pensamiento agradable, porque si lo que digo es verdad, nos hallamos en un estado tan desastroso que no podemos confiar en un remedio general.

Pero no vayamos a suponer que la conclusión que saldrá de todo esto resulte desesperada. La angustia es una emoción que se pone de moda periódicamente y la lectura errónea de algunos textos existencialistas ha convertido la desesperación misma en una especie de lugar común psicológico. Ahora bien, si nos hallamos en tal mal estado

como me lo parece, el pesimismo resultará también otro lujo cultural del cual habrá que prescindir para sobrevivir en estos duros tiempos.

Naturalmente no puedo negar, mi tesis lo comporta, que el lenguaje y las apariencias de la moral persisten aun cuando la substancia íntegra de la moral haya sido fragmentada en gran medida y luego parcialmente destruida. Por ello no hay inconsistencia cuando hablo, como haré a continuación, de las actitudes y de los argumentos contemporáneos en materia de moral. Por ahora me limito a hacerle al presente la cortesía de hablar de él utilizando su propio vocabulario.

2. LA NATURALEZA DEL DESACUERDO MORAL ACTUAL Y LAS PRETENSIONES DEL EMOTIVISMO

El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen —aunque también ocurre—, sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura. Consideremos tres ejemplos de debate moral contemporáneo, organizados en términos de argumentaciones morales rivales típicas y bien conocidas.

1.

a) La guerra justa es aquella en la que el bien a conseguir pesa más que los males que llevarla adelante conlleva, y en la que se puede distinguir con claridad entre los combatientes —cuyas vidas están en peligro— y los no combatientes inocentes. Pero en la guerra moderna nunca se puede confiar en un cálculo de su escalada futura y en la práctica no es aplicable la distinción entre combatientes y no combatientes. Por lo tanto, ninguna guerra moderna puede ser justa y todos tenemos ahora el deber de ser pacifistas.

b) Si quieres la paz, prepara la guerra. La única manera de alcanzar la paz es disuadir a los agresores potenciales. Por tanto, se debe incrementar el propio armamento y dejar claro que los planes propios no excluyen ninguna escala de conflicto en particular. Algo ineludible para que esto quede claro es estar preparado para luchar en guerras limitadas y no sólo eso, sino para llegar más allá, sobrepasando el lí-

mite nuclear en ciertas situaciones. De otro modo, no se podrá evitar la guerra y se resultará vencido.

c) Las guerras entre las grandes potencias son puramente destructivas; pero las guerras que se llevan a cabo para liberar a los grupos oprimidos, especialmente en el Tercer Mundo, son necesarias y por tanto medios justos para destruir el dominio explotador que se alza entre la humanidad y su felicidad.

2.

a) Cada cual, hombre o mujer, tiene ciertos derechos sobre su propia persona, que incluyen al propio cuerpo. De Ja naturaleza de estos derechos se sigue que, en el estadio en que el embrión es parte esencial del cuerpo de la madre, ésta tiene derecho a tomar su propia decisión de abortar o no, sin coacciones. Por lo tanto el aborto es moralmente permisible y debe ser permitido por la ley.

b) No puedo desear que mi madre hubiera abortado cuando estaba embarazada de mí, salvo quizás ante la seguridad de que el embrión estuviera muerto o gravemente dañado. Pero si no puedo desear esto en mi propio caso, ¿cómo puedo consecuentemente negar a otros el derecho a la vida que reclamo para mí mismo? Rompería la llamada Regla de Oro de la moral, y por tanto debo negar que la madre tenga en general derecho al aborto. Por supuesto, esta consecuencia no me obliga a propugnar que el aborto deba ser legalmente prohibido.

c) Asesinar es malo. Asesinar es acabar con una vida inocente. Un embrión es un ser humano individual identificable, que sólo se diferencia de un recién nacido por estar en una etapa más temprana de la larga ruta hacia la plenitud adulta y, si cualquier vida es inocente, la del embrión lo es también. Si el infanticidio es un asesinato, y lo es, entonces el aborto es un asesinato. Por tanto, el aborto no es sólo moralmente malo, sino que debe ser legalmente prohibido.

3. a) La justicia exige que cada ciudadano disfrute, tanto como sea posible, iguales oportunidades para desarrollar sus talentos y sus otras potencialidades. Pero las condiciones previas para instaurar tal igualdad de oportunidades incluyen un acceso igualitario a las atenciones sanitarias y a la educación. Por tanto, la justicia exige que las autoridades provean de servicios de salud y educación, financiados por medio de impuestos, y también exige que ningún ciudadano pueda adquirir una proporción inicua de tales servicios. Esto a su vez exige la abolición de la enseñanza privada y de la práctica médica privada.

b) Todo el mundo tiene derecho a contraer las obligaciones que desee y sólo esas, a ser libre para realizar el tipo de contrato que quiera y a determinarse según su propia libre elección. Por tanto, los médicos deben ejercer su práctica en las condiciones que deseen y los pacientes ser libres de elegir entre los médicos. Los profesores deben ser libres de enseñar en las condiciones que escojan y los alumnos y padres de ir a donde deseen en lo que a educación respecta. Así, la libertad exige no sólo la existencia de la práctica médica privada y de la enseñanza privada, sino además la abolición de cualquier traba a la práctica privada, como las que se imponen mediante licencias y reglamentos emitidos por organismos como la universidad, la facultad de medicina, la AMA1 y el Estado.

Basta con el simple enunciado de estas argumentaciones para reconocer la gran influencia de las mismas en nuestra sociedad. Por supuesto, cuentan con portavoces expertos en articularlas: Hermán Kahn y el papa, Che Guevara y Milton Friedman se cuentan entre los varios autores que han expuesto distintas versiones de ellas. Sin embargo, es su aparición en los editoriales de los periódicos y los debates de segunda enseñanza, en los programas de radio y los discursos de los diputados, en bares, cuarteles y salones, lo que las hace típicas y por Jo mismo ejemplos importantes aquí. ¿Qué características sobresalientes comparten estos debates y desacuerdos?

Las hay de tres clases. La primera es la que llamaré, adaptando una expresión de filosofía de la ciencia, la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales en cada uno de los tres debates. Cada uno de los argumentos es lógicamente válido o puede desarrollarse con facilidad para que lo sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales, que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra. Puesto que cada premisa emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los demás, las pretensiones fundadas en aquéllas son de especies totalmente diferentes. En la primera argumentación, por ejemplo, las premisas que invocan la justicia y la inocencia se contraponen a otras premisas que invocan el éxito y la supervivencia; en la segunda, las

1. Asociación Médica Americana, que equivale a nuestros Colegios Médicos. (N. de la t.) premisas que invocan derechos se oponen a las que invocan una posibilidad de generalización; en la tercera, la pretensión de equidad compite con la de libertad. Precisamente porque no hay establecida en nuestra sociedad ninguna manera de decidir entre estas pretensiones, las disputas morales se presentan como necesariamente interminables. A partir de conclusiones rivales podemos retrotraernos hasta nuestras premisas rivales, pero cuando llegamos a las premisas la discusión cesa, e invocar una premisa contra otra sería un asunto de pura afirmación y contra-afirmación. De ahí, tal vez, el tono ligeramente estridente de tanta discusión moral.

Sin embargo, esa estridencia puede tener también otro origen. No sólo en discusiones con otros nos vemos rápidamente reducidos a afirmar o contra-afirmar; también ocurre en las discusiones que con nosotros mismos tenemos. Siempre que un agente interviene en el foro de un debate público, es de suponer que ya tiene, implícita o explícitamente, situado en su propio fuero interno el asunto de que se trate. Pero sí no poseemos criterios irrebatibles, ni un conjunto de razones

concluyentes por cuyo medio podamos convencer a nuestros oponentes, se deduce que en el proceso de reajustar nuestras propias opiniones no habremos podido apelar a tales criterios o tales razones. Si me falta cualquier buena razón que invocar contra ti, da la impresión de que no tengo ninguna buena razón. Parecerá, pues, que adopto mi postura como consecuencia de alguna decisión no racional. En correspondencia con el carácter inacabable de la discusión pública aparece un trasfondo inquietante de arbitrariedad privada. No es para extrañarse que nos pongamos a la defensiva y por consiguiente levantemos la voz.

Un segundo rasgo no menos importante, aunque contraste con el anterior en estas discusiones, es que no pueden por menos de presentarse como si fueran argumentaciones racionales e impersonales. Normalmente se presentan de modo adecuadamente impersonal. ¿Qué modo es ése? Consideremos dos maneras diferentes en que puedo predisponer a alguien para que realice una determinada acción. En un primer caso tipo digo: «haz tal y tal». La persona a que me dirijo responde: «¿por qué voy a hacer yo tal y tal?». Yo replico: «porque yo lo quiero». No he dado en este caso a la persona a quien me dirijo ninguna razón para hacer lo que le he ordenado o pedido, a no ser que, aparte de ello, él o ella posea alguna razón peculiar para tener mis deseos en cuenta. Si soy un oficial superior, digamos, en la policía o en el ejército, o tengo poder o autoridad sobre ustedes, o si me aman o me temen, o necesitan algo de mí, entonces diciendo «porque yo lo quiero», sí les doy una razón para que se haga lo que ordeno, aunque no sea quizás una razón suficiente. Observemos que, en este caso, el que mi sentencia les dé o no una razón depende de la concurrencia de ciertas características en el momento en que ustedes oyen o se dan por enterados de mi interpelación. La fuerza motivante de la orden depende en este caso del contexto personal en que la misma se produce.

Contrastémoslo con el caso en el que la respuesta a la pregunta «¿por qué haría yo tal y tal?» (después de que alguien hubiera dicho «haz tal y tal») no fuera «porque yo lo quiero», sino una expresión como «porque complacerá a gran número de personas», o «porque es tu deber». En este caso, la razón que se da para la acción no es o deja de ser buena razón según se lleve a cabo o no la acción en cuestión, sino que lo es con independencia de quien la expresa o incluso del hecho de ser expresada. Además se apela a un tipo de consideración que es independiente de la relación entre hablante y oyente. Este uso presupone la existencia de criterios impersonales (que no dependen de las preferencias o actitudes del hablante ni del oyente), de reglas de justicia, generosidad o deber. El vínculo particular entre contexto de enunciación y fuerza de la razón aducida, que siempre se mantiene en el caso de las expresiones de preferencia o deseos personales, se rompe en el caso de las expresiones morales y valorativas.

Esta segunda característica de las sentencias y discusiones morales contemporáneas, cuando se combina con la primera, confiere un aspecto paradójico al desacuerdo moral contemporáneo. Pues, si atendemos únicamente a la primera característica, es decir a la manera en que lo que a primera vista parece una argumentación rápidamente decae hacia un desacuerdo no argumentado, podríamos sacar la conclusión de que no existen tales desacuerdos contemporáneos, sino choques entre voluntades antagónicas, cada una de ellas determinada por un conjunto de elecciones arbitrarias en sí mismas. Pero la segunda característica, el uso de expresiones cuya función distintiva en nuestro lenguaje es dar cuerpo a lo que pretende ser la apelación a una regla objetiva, sugiere algo diferente. Puesto que, incluso si la apariencia superficial de argumentación es una mascarada, tendremos que preguntarnos: ¿Por qué esta mascarada? ¿En qué consiste la importancia de la discusión racional, para imponerse como disfraz universal a quienes se enzarzan en un conflicto moral? ¿No sugiere esto que la práctica de la discusión moral, en nuestra cultura, expresa

en el fondo la aspiración a ser o llegar a ser racional en este aspecto de nueras vidas?

La tercera característica sobresaliente del debate moral contemporáneo está íntimamente relacionada con las dos anteriores. Es fácil ver que las diversas premisas conceptualmente inconmensurables de las argumentaciones rivales que en esos debates se despliegan tienen una amplia variedad de orígenes históricos. El concepto de justicia que aparece en la primera argumentación tiene su raíz en la enumeración las virtudes aristotélicas. La genealogía de la segunda argumentación lleva, a través de Bismarck y Clausewitz, a Maquiavelo. El concepto de liberación que aparece en la tercera argumentación tiene r^ces superficiales en Marx y más profundas en Fichte. En el segunda debate, el concepto de derechos, que tiene sus antecedentes en Locke, se enfrenta con un imperativo generalizable reconociblemente kantiano y con una llamada a la ley moral tomista. En el tercer debate, una argumentación que se debe a T. H. Green y a Rousseau compité con otra que tiene por abuelo a Adam Smith. Este catálogo de grandes nombres es sugerente; sin embargo, puede resultar engañoso por dos motivos. La cita de nombres individuales puede conducirnos a subestimar la complejidad de la historia y la antigüedad de tale? argumentaciones. Y puede llevarnos a buscar esta historia y esta antigüedad sólo en los escritos de los filósofos y los teóricos, y no en los intrincados cuerpos de teoría y práctica que son las cultura» humanas, cuyas creencias sólo de manera parcial y selectiva son expresadas por filósofos y teóricos. Empero, ese catálogo de nombres nos indica fuán amplia y heterogénea variedad de fuentes morales hemos heredado. En este contexto la retórica superficial de nuestra cultura tal vez hable indulgentemente de pluralismo moral, pero esa noción de pluralismo es demasiado imprecisa, ya que igualmente podría aplicarse a un diálogo ordenado entre puntos de vista interrelacionados que a una mezcla malsonante de fragmentos de toda laya. La sospecha —por d momento sólo puede ser una sospecha— con la que más tarde habremos de tratar, se aviva

cuando nos damos cuenta de que esos diferentes conceptos que informan nuestro discurso moral originariamente estaban integrados en totalidades de teoría y práctica más amplias, donde tenían un papel y una función suministrados por contextos de los que ahora han sido privados. Además, los conceptos que empleamos han cambiado de carácter, al menos en algunos casos, durante los últimos trescientos años. En la transición desde la diversidad de contextos en que tenían su elemento originario hacia nuestra cultura contemporánea, «virtud» y «piedad» y «obligación» e incluso «deber» se convirtieron en algo distinto de lo que una vez fueran. ¿Cómo deberíamos escribir la historia de tales cambios?

Al tratar de responder a esta pregunta se clarifica mi hipótesis inicial en conexión con los rasgos del debate moral contemporáneo. Pues si estoy en lo cierto al suponer que el lenguaje moral pasó de un estado de orden a un estado de desorden, esa transición se reflejará, y en parte consistirá de hecho, en tales cambios de significado. Por otra parte, si las características que he identificado en nuestras propias argumentaciones morales —la más notable, el hecho de que simultánea e inconsistentemente tratemos la discusión moral así como ejercicio de nuestra capacidad de raciocinio que como simple expresión asertiva— son síntomas de desorden moral, debemos poder construir una narración histórica verdadera en cuyo estadio más temprano el razonamiento moral era de clase muy diferente. ¿Podemos?

Un obstáculo para hacerlo ha sido el tratamiento uniformemente ahistórico de la filosofía moral por parte de los filósofos contemporáneos que han escrito o enseñado sobre este particular. Demasiado a menudo todos nosotros consideramos a los filósofos morales del pasado como si hubieran contribuido a un debate único cuyo asunto fuera relativamente invariable; tratamos a Platón, Hume y Mili como si fuesen contemporáneos nuestros y entre ellos. Esto nos lleva a abstraer a estos autores del medio cultural y social de cada uno, en el que

vivieron y pensaron; al hacerlo así, la historia de su pensamiento adquiere una falsa independencia del resto de la cultura. Kant deja de ser parte de la historia de Prusia, Hume ya no es un escocés. Tales características se han vuelto irrelevantes para el punto de vista desde el que nosotros concebimos la filosofía moral. La historia empírica es una cosa, la filosofía otra completamente distinta. Pero, ¿hacemos bien en entender la división académica de las disciplinas tal como convencionalmente lo hacemos? Una vez más parece que hay una posible relación entre el discurso moral y la historia de la ortodoxia académica.

Con razón, en este punto se me podría replicar: No pasa usted de hablar de posibilidades, sospechas, hipótesis. Conceda que lo que sugiere es desde un principio implausible. Por lo menos en esto está en lo cierto. Recurrir a conjeturas a propósito de la historia no es necesario. Su planteamiento del problema es equívoco. La discusión moral contemporánea es racionalmente inacabable porque toda moral, es decir, toda discusión valorativa es, y siempre debe ser, racionalmente inacabable. Determinado género de desacuerdos morales contemporáneos no pueden resolverse, porque ningún desacuerdo moral de esa especie puede resolverse nunca en ninguna época, pasada, presente o futura. Lo que usted presenta como un rasgo contingente de nuestra cultura, y necesitado de alguna explicación especial, quizás histórica, es un rasgo necesario de toda cultura que posea discurso valorativo. Ésta es una objeción que no puede ser evitada en esta etapa inicial de la discusión. ¿Puede ser refutada?

La teoría filosófica que específicamente nos exige que afrontemos este desafío es el emotivismo. El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo. Por supuesto, algunos juicios particulares pueden asociar los elementos morales y los fácticos. «El incendio destructor

de la propiedad, es malo» une el juicio fáctico en cuanto a que el incendio destruye la propiedad, con el juicio moral de que incendiar es malo. Pero en tal juicio el elemento moral siempre se distingue claramente del fáctico. Los juicios fácticos son verdaderos o falsos; y en el dominio de los hechos hay criterios racionales por cuyo medio podemos asegurar el acuerdo sobre lo que es verdadero y lo que es falso. Sin embargo, al ser los juicios morales expresiones de sentimientos o actitudes, no son verdaderos ni falsos. Y el acuerdo en un juicio moral no se asegura por ningún método racional, porque no lo hay. Se asegura, si acaso, porque produce ciertos efectos no racionales en las emociones o actitudes de aquellos que están en desacuerdo con uno. Usamos los juicios morales, no sólo para expresar nuestros propios sentimientos o actitudes, sino precisamente para producir tales efectos en otros.

Así, el emotivismo es una teoría que pretende dar cuenta de todos los juicios de valor cualesquiera que sean. Claramente, si es cierta, todo desacuerdo moral es interminable. Y claramente, si esto es verdad, entonces ciertos rasgos del debate moral contemporáneo a los que dedicaba mi atención al principio no tienen nada que ver con lo que es específicamente contemporáneo. Preguntémonos, no obstante: ¿es verdad?

Hasta la fecha, el emotivismo ha sido presentado por los más sofisticados ‘de entre sus representantes como una teoría sobre el significado de las proposiciones que se usan para enunciar juicios morales. C. L. Stevenson, el expositor individual más importante de dicha teoría, afirmó que la proposición «esto es bueno» significa aproximadamente lo mismo que «yo apruebo esto, hazlo tú también», intentando subsumir en esta equivalencia tanto la función del juicio moral como expresión de actitudes del que habla, como la de tratar de influir sobre las actitudes del que escucha (Stevenson, 1945, cap. 2). Otros emotivistas sugirieron que decir «esto es bueno» era enunciar una propo-

sición con el significado aproximado de ' ¡bien por esto!'. Pero como teoría del significado de cierto tipo de proposiciones, el emotivismo fracasa evidentemente por tres tipos muy diferentes de razones, por lo menos.

La primera es que si la teoría quiere elucidar el significado de ciertas clases de proposiciones por referencia a su función, cuando se enuncian, de expresar sentimientos o actitudes, una parte esencial de la teoría debe consistir en identificar y caracterizar los sentimientos y actitudes en cuestión. Sobre este asunto guardan generalmente silencio, y quizá sabiamente, quienes proponen la teoría emotivista. Todo intento de identificar los tipos relevantes de sentimientos o actitudes se ha visto impotente para escapar de un círculo vicioso. «Los juicios morales expresan sentimientos o actitudes» se dice. «¿Qué clase de sentimientos o actitudes?», preguntamos. «Sentimientos o actitudes de aprobación» es la respuesta. «¿Qué clase de aprobación?» preguntamos aprovechando, quizá para subrayar que puede haber muchas clases de aprobación. Ante esta pregunta, todas las versiones del emotivismo, o guardan silencio o, si optan por identificar el tipo relevante de aprobación como aprobación moral —esto es con el tipo de aprobación expresada específicamente por un juicio moral—, caen en el círculo vicioso.

Es fácil entender por qué la teoría es vulnerable a este primer tipo de crítica, si consideramos otras dos razones para rechazarla. Una es que el emotivismo, en tanto que teoría del significado de un cierto tipo de proposición, emprende una tarea imposible en principio, puesto que se dedica a caracterizar como equivalentes en cuanto a su significado dos clases de expresiones que, como ya vimos, derivan su función distintiva en nuestro lenguaje, en un aspecto clave, del contraste y diferencia que hay entre ellas. Ya he sugerido que hay buenas razones para distinguir entre lo que he llamado expresiones de preferencia personal y expresiones valorativas (incluyendo las morales), citando el

modo en que las proposiciones de la primera clase dependen de quién las dice a quién por la fuerza que posean, mientras que las proposiciones de la segunda clase no muestran tal dependencia ni obtienen su fuerza del contexto de uso. Esto parece suficiente para demostrar que existen grandes diferencias de significado entre los miembros de las dos clases; pero la teoría emotivista pretende considerar equivalentes ambos significados. Esto no es solamente un error, es un error que pide explicación. Lo que señala dónde debería buscarse la explicación se funda en un tercer defecto de la teoría emotivista considerada como teoría del significado.

La teoría emotivista pretende ser, como hemos visto, una teoría sobre el significado de las proposiciones. Sin embargo, el expresar sentimientos o actitudes es una función característica, no del significado de las proposiciones, sino de su uso en ocasiones particulares. El maestro, para usar un ejemplo de Ryle, puede descargar sus sentimientos de enfado gritándole al niño que ha cometido un error aritmético: «¡Siete por siete igual a cuarenta y nueve!» Pero el que dicha frase haya sido usada para expresar sentimientos o actitudes no tiene nada que ver con su significado. Esto sugiere que no hemos de limitarnos a estas objeciones para rechazar la teoría emotivista, sino que nos interesa considerar si debería haber sido propuesta más bien como una teoría sobre el uso —entendido como propósito o función— de miembros de una cierta clase de expresiones, antes que sobre el significado, entendiendo que éste incluye lo que Frege interpretaba como «sentido» y «referencia».

De la argumentación se sigue con claridad que cuando alguien usa un juicio moral como «esto es correcto» o «esto es bueno», éste no significa lo mismo que «yo apruebo esto, hazlo tú también» o « ¡bien por esto! » o cualquier otra supuesta equivalencia que sugieran los teóricos emotivistas. Pero incluso aunque el significado de tales proposiciones fuera completamente distinto del que suponen los teó-

ricos emotivistas, podría pretenderse plausiblemente, si se aportasen pruebas adecuadas, que al usar tales proposiciones para decir algo, independientemente de lo que signifiquen, en realidad el que habla no hace más que expresar sus sentimientos o actitudes tratando de influir en los sentimientos y actitudes de otros. Si la teoría emotivista, así interpretada, fuera correcta, podríamos deducir que el significado de las expresiones morales y su uso son, o por lo menos han llegado a ser, radicalmente discrepantes entre sí. Significado y uso estarían de tal suerte reñidos que el significado tendería a ocultar el uso. Oír lo que dijese alguien no sería suficiente para inferir lo que hizo, si al hablar emitió un juicio moral. Además, el propio agente podría estar entre aquellos para quienes el significado ocultaría el uso. Podría estar perfectamente seguro, precisamente por ser consciente del significado de las palabras usadas, de estar apelando a criterios independientes e impersonales, cuando en realidad no estaría sino participando sus sentimientos a otros en una manera manipuladora. ¿Cómo podría llegar a ocurrir un fenómeno tal?

A la luz de estas consideraciones permítasenos descartar la pretensión de alcance universal del emotivismo. En su lugar, consideremos el emotivismo como una teoría promovida en determinadas condiciones históricas. En el siglo XVIII, Hume incorporó elementos emotivistas a la grande y compleja fábrica de su teoría moral total; pero no ha sido hasta el siglo actual cuando ha florecido como teoría independiente. Y lo hizo respondiendo a un conjunto de teorías que surgieron entre 1903 y 1939, sobre todo en Inglaterra. Por lo tanto, hemos de preguntarnos si el emotivismo como teoría puede haber consistido en dos cosas: una respuesta y ante todo una explicación, no frente al lenguaje moral en tanto que tal, como sus protagonistas creyeron, sino frente al lenguaje moral en Inglaterra durante los años posteriores a 1903 y a cómo se interpretaba este lenguaje de acuerdo con ese cuerpo teórico cuya refutación se propuso principalmente el emotivismo. La teoría en cuestión había tomado prestado de los primeros años del

siglo XIX el nombre de intuicionismo, y su inmediato progenitor fue G. E. Moore.

«Llegué a Cambridge en septiembre de 1902 y los Principia Ethica de Moore salieron al final de mi primer año ... fue estimulante, vivificante, el comienzo de un renacimiento, la apertura de un nuevo cielo y una nueva tierra.» Así escribió John Maynard Keynes (apud Rosenbaum, 1975, p. 52), y algo parecido, cada uno según su particular retórica, hicieron Lytton Strachey y Desmond McCarthy, más tarde Virginia Woolf, que luchó página a página con los Principia Utbica en 1908, y todo el grupo de amigos y conocidos de Londres y Cambridge. Lo que inauguraba ese nuevo cielo fue la serena aunque apocalíptica proclamación por parte de Moore de que en 1903, tras muchos siglos, quedaba al fin resuelto por él el problema de la ética, al ser el primer filósofo que había prestado atención suficiente a la naturaleza precisa de aquellas preguntas a las que quiere responder la ética. Tres cosas fueron las que Moore creyó haber descubierto atendiendo a la naturaleza precisa de estas preguntas.

Primero, que «lo bueno» es el nombre de una propiedad simple e indefinible, distinta de lo que llamamos «lo placentero» o «lo conducente a la supervivencia evolutiva» o de cualquier otra propiedad natural. Por consiguiente, Moore habla de lo bueno como de una propiedad no natural. Las proposiciones que dicen que esto o aquello es bueno son lo que Moore llamó «intuiciones»; no se pueden probar o refutar y no existe prueba ni razonamiento que se pueda aducir en pro o en contra. Aunque Moore se opone a que la palabra «intuición» sea entendida como una facultad intuitiva comparable a nuestro poder de visión, no por eso deja de comparar lo bueno, en tanto que propiedad, con lo amarillo en tanto que propiedad, con el fin de hacer que el dictaminar sobre si un estado de hechos dado es o no bueno sea comparable con los juicios más simples de la percepción visual normal.

Segundo, Moore afirmó que decir que una acción es justa equivale simplemente a decir que, de entre las alternativas que se ofrecen, es la que de hecho produce o produjo el mayor bien. Por tanto Moore es un utilitarista; toda acción se valorará exclusivamente con arreglo a sus consecuencias, comparadas con las consecuencias de otros cursos de acción alternativos y posibles. Y como también sucede en otras versiones del utilitarismo, se sigue de ello que ninguna acción es justa o injusta en sí. Cualquier cosa puede estar permitida bajo ciertas circunstancias.

Tercero, resulta ser el caso, en el capítulo sexto y final de los Principia Ethica, de que «los afectos personales y los goces estéticos incluyen todos los grandes, y con mucho los mayores bienes que podamos imaginar». Ésta es «la última y fundamental verdad de la filosofía moral». La perfección en la amistad y la contemplación de lo bello en la naturaleza o en el arte se convierten casi en el único fin, o quizás en el único justificable de toda acción humana.

Debemos prestar atención inmediatamente a dos hechos cruciales que se dan en la teoría moral de Moore. El primero es que sus tres posturas centrales son lógicamente independientes entre sí. No se cometería ninguna falta de ilación si se afirmara una de las tres negando al mismo tiempo las demás. Se puede ser intuicionista sin ser utilitarista; muchos intuicionistas ingleses llegaron a mantener que «lo justo» era, como «lo bueno», una propiedad no natural y afirmaron que percibir que cierto tipo de acción era «justa» era ver que uno tenía al menos prima jacte la obligación de realizar este tipo de acción con independencia de sus consecuencias. Del mismo modo, un utilitarista no se compromete necesariamente con el intuicionismo. Y ni utilitaristas ni intuicionistas están obligados a asumir las valoraciones que Moore realiza en el capítulo sexto. El segundo hecho crucial es fácil de ver retrospectivamente. La primera parte de lo que Moore dice es palmariamente falso y las partes segunda y tercera son por

lo menos muy discutibles. Los razonamientos de Moore son a veces, ahora deben parecerlo, obviamente defectuosos —intenta demostrar que «lo bueno» es indefinible, por ejemplo, basándose en una definición de «definición» deficiente, de diccionario barato— y por lo general abundan más los asertos que las demostraciones. Sin embargo, eso que nos parece llanamente falso y una postura mal debatida, fue lo que Keynes calificó de «principio de un renacimiento», lo que Lytton Strachey afirmó que había «pulverizado a todos Los tratadistas de ética, desde Aristóteles y Cristo hasta Herbert Spencer y Bradley» y lo que Leonard Woolf describió como «la sustitución de las pesadillas religiosas y filosóficas, los engaños, las alucinaciones en que nos envolvieron Jehová, Cristo y San Pablo, Platón, Kant y Hegel, por el aire fresco y la pura luz del sentido común» (apud Gadd, 1974).

Es una gran insensatez, por supuesto, pero es la gran insensatez de gente muy inteligente y perspicaz. Por ello vale la pena preguntarse si es posible discernir por qué motivo aceptaron la ingenua y autosatisfecha escatología de Moore. Hay uno que se propone por sí mismo: porque quienes llegaron a formar el grupo de Bloomsbury habían aceptado ya las valoraciones expresadas por Moore en su capítulo sexto, pero no podían aceptarlas como meras expresiones de sus preferencias personales. Necesitaban encontrar una justificación objetiva e impersonal para rechazar cualquier imperativo excepto el de las relaciones personales y el de la belleza. ¿Qué rechazaban estrictamente? No, en realidad, las doctrinas de Platón o de San Pablo, ni las de cualquier otro gran nombre de los catalogados por Woolf o Strachey, diciendo haberse librado de ellos, sino de los nombres mismos en tanto que símbolos de la cultura de finales del siglo XIX. Sidgwick y Leslie Stephen son descartados junto con Spencer y Bradley, y el conjunto del pasado visto como una carga de la que Moore les había ayudado a desprenderse. ¿Qué había en la cultura moral del siglo XIX tardío, para hacer de ella una carga digna de ser arrojada? Debemos aplazar la respuesta a esta pregunta, precisamente porque nos va a aparecer

más de una vez en el curso de esta argumentación, y más adelante estaremos mejor preparados para responder a ella. Pero tomemos nota de lo dominante que llega a ser este rechazo en las vidas y escritos de Woolf, Lytton Strachey y Roger Fry. Keynes subrayó su rechazo, no sólo al utilitarismo según la versión de Bentham y al cristianismo, sino a toda pretensión de que la acción social fuera pensada como fin válido en sí mismo. ¿Qué quedaba, entonces?

La respuesta es: un entendimiento muy pobre de los posibles usos de la noción de «lo bueno». Keynes da ejemplos de los principales asuntos de discusión entre los seguidores de Moore: «Si A estuviera enamorado de B y creyese que B le correspondía, aunque de hecho no lo hiciera por estar a su vez enamorado de C, la situación de hecho no sería tan buena como hubiera podido serlo si A hubiera estado en lo cierto, pero, ¿sería mejor o peor que si A llegase a descubrir su error?». O de nuevo: «Si A estuviera enamorado de B aunque equivocándose en cuanto a las cualidades de B, ¿sería mejor o peor que si no estuviera enamorado en absoluto?». ¿Cómo responder a tales preguntas? Siguiendo las recetas de Moore al pie de la letra. ¿Se advierte o no la presencia o ausencia de la propiedad no natural de «lo bueno» en grado mayor o menor? ¿Y qué sucede si dos observadores no están de acuerdo? Entonces, según el parecer de Keynes, la respuesta caía por su peso: o uno y otro se planteaban cuestiones diferentes, sin darse cuenta de ello, o el uno tenía percepciones superiores a las del otro. Pero naturalmente, como nos cuenta Keynes, lo que sucedía en realidad era algo completamente distinto. «En la práctica, la victoria era para quien sabía hablar con más apariencia de claridad, convicción inquebrantable y mejor uso de los acentos de la infalibilidad» y Keynes pasa a describir lo efectivos que resultaban los boqueos de incredulidad y los meneos de cabeza de Moore, los torvos silencios de Strachey y los encogimientos de hombros de Lowe Dickinson.

Aquí se hace evidente la brecha entre el significado y el propósito de lo que se dice y el uso al que lo dicho se presta, a la que aludíamos en nuestra reinterpretación del emotivismo. Un observador agudo de la época, o el propio Keynes retrospectivamente, muy bien habría podido presentar el asunto así: esta gente cree de sí misma que está identificando la presencia de una propiedad no natural, a la que llama «lo bueno»; pero no hay tal propiedad y no hacen otra cosa que expresar sus sentimientos y actitudes disfrazando la expresión de su preferencia y capricho mediante una interpretación de su propio lenguaje y conducta que la revista de una objetividad que de hecho no posee.

Me parece que no por casualidad los más agudos de entre los modernos fundadores del emotivismo, filósofos como F. P. Ramsey (en el «Epílogo» a The Foundation of Mathematics, 1931), Austin Duncan-Jones y C. L. Stevenson, fueron discípulos de Moore. No es implausible suponer que confundieron el lenguaje moral en Cambridge tras 1903 (y en otros lugares de herencia similar) con el lenguaje moral como tal, y por lo tanto presentaron lo que en esencia era la descripción correcta del primero como si fuera una descripción del último. Los seguidores de Moore se habían comportado como si sus desacuerdos sobre lo que fuese bueno se resolvieran apelando a criterios impersonales y objetivos; pero de hecho el más fuerte y psicológicamente más hábil prevalecería. Nada tiene de sorprendente que los emotivistas distinguieran agudamente entre desacuerdo fáctico, incluido el perceptual, y lo que Stevenson llamó «desacuerdo en actitud». Sin embargo, si las pretensiones del emotivismo, entendidas como pretensiones acerca del uso del lenguaje moral en Cambridge después de 1903 y en Londres y cualquier otra parte en que hubiera herederos y sucesores, más que como pretensiones acerca del significado de las sentencias morales en todo tiempo y lugar, parecen convincentes, ello es así por razones que a primera vista tienden a invalidar la pretensión de universalidad del emotivismo y lo conducen hacia mi tesis primitiva.

Lo que hace que el emotivismo sea convincente como tesis acerca de cierta clase de lenguaje moral en Cambridge después de 1903, son ciertos rasgos específicos de este episodio histórico. Aquellos cuyas expresiones valorativas incorporaron la interpretación de Moore acerca de dicho lenguaje, podrían no haber estado haciendo lo que creían hacer, teniendo en cuenta la falsedad de la tesis de Moore. Pero nada se sigue de esto para el lenguaje moral en general. En esta estimación, el emotivismo resulta ser una tesis empírica, o mejor un bosquejo preliminar de una tesis empírica, que presumiblemente se llenaría más tarde con observaciones psicológicas e históricas acerca de quienes continúan usando expresiones morales y otras valorativas como si estuvieran gobernadas por criterios impersonales y objetivos, cuando todos entienden que cualquier criterio de esa clase se ha perdido. Por lo tanto, esperaríamos que surgieran tipos de teoría emotivista en una circunstancia local determinada en respuesta a tipos de teoría y práctica que participaran de ciertos rasgos clave del intuicionismo de Moore. Así entendido, el emotivismo resulta más bien una teoría convincente del uso que una falsa teoría del significado, conectada con un estudio concreto del desarrollo o de la decadencia moral, estadio en que entró nuestra propia cultura a comienzos del presente siglo.

Antes hablé del emotivismo no sólo como descripción del lenguaje moral en Cambridge después de 1903, sino también «en otros lugares de similar herencia». En este punto se podría objetar a mi tesis que el emotivismo ha sido propuesto, al fin y al cabo, en diversidad de fechas, lugares y circunstancias, y de ahí sería erróneo mi énfasis en la parte que Moore haya podido tener en su creación. A esto replicaría, primero, que sólo me interesa el emotivismo por cuanto ha sido una tesis plausible y defendible. Por ejemplo, la versión del emotivismo de Carnap (cuya caracterización de los juicios morales como expresiones de sentimiento o actitud es un desesperado intento de encontrarles algún estatus después de haberlos expulsado, con su teoría del

significado y su teoría de la ciencia, del dominio de lo fáctico y descriptivo) se basaba en una atención muy escasa a su carácter específico. Y, segundo, reargüiría que hay un intuicionismo de Prichard en Oxford cuyo sentido histórico es paralelo al de Moore en Cambridge, y que en cualquier parte donde el emotivismo haya florecido ha sido generalmente el sucesor de puntos de vista análogos a los de Moore o Prichard.

Como sugerí al principio, el esquema de la decadencia moral que presuponen estas observaciones requeriría distinguir tres etapas distintas: una primera en que la valoración y más concretamente la teoría y la práctica de la moral incorporan normas impersonales y auténticamente objetivas, que proveen de justificación racional a líneas de conducta, acciones y juicios concretos, y que son a su vez susceptibles de justificación racional; una segunda etapa en la que se producen intentos fracasados de mantener la objetividad e impersonalidad de los juicios morales, pero durante la cual el proyecto de suministrar justificación racional por y para las normas fracasa continuamente; y una tercera etapa en la que teorías de tipo emotivista consiguen amplia aceptación porque existe un reconocimiento general, implícito en la práctica aunque no en una teoría explícita, de que las pretensiones de objetividad e impersonalidad no pueden darse por buenas.

Basta la descripción de este esquema para sugerir que las pretensiones generales del emotivismo reinterpretado como una teoría del uso no pueden dejarse de lado con facilidad. Ya que es supuesto previo del esquema de desarrollo que acabo de esbozar el que debe ser posible justificar racionalmente, de una forma u otra, más normas morales impersonales y verdaderamente objetivas, aun cuando en algunas culturas y en determinadas etapas de las mismas, la posibilidad de tal justificación racional ya no sea accesible. Y esto es lo que el emotivismo niega. Lo que, en líneas generales, considero aplicable a nuestra cultura —que en la discusión moral la aparente aserción de

principios funciona como una máscara que encubre expresiones de preferencia personal—, el emotivismo lo toma como caso universal. Además, lo hace en términos que no reclaman ninguna investigación histórica o sociológica de las culturas humanas. Pues una de las tesis centrales del emotivismo es que no hay ni puede haber ninguna justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y que en efecto no hay tales normas. Viene a ser algo así como pretender que es verdad para cualquier cultura que no hay brujas. Brujas aparentes pueden existir, pero brujas reales no pueden haber existido porque no hay ninguna. Del mismo modo, el emotivismo mantiene que pueden existir justificaciones racionales aparentes, pero que justificaciones realmente racionales no pueden existir, porque no hay ninguna.

Así, el emotivismo se mantiene en que cada intento, pasado o presente, de proveer de justificación racional a una moral objetiva ha fracasado de hecho. Es un veredicto que afecta a toda la historia de la filosofía moral y como tal deja a un lado la distinción entre presente y pasado que mi hipótesis inicial incorporaba. Sin embargo, el emotivismo no supo prever la diferencia que se establecería en la moral si el emotivismo fuera no solamente cierto, sino además ampliamente creído cierto. Stevenson, por ejemplo, entendió claramente que decir «desapruebo esto; desapruébalo tú también» no tiene la misma fuerza que decir «¡esto es malo!». Se dio cuenta de que lo último está impregnado de un prestigio que no impregna a lo primero. Pero no se dio cuenta —precisamente porque contemplaba el emotivismo como una teoría del significado— de que ese prestigio deriva de que el uso de «¡esto es malo!» implica apelar a una norma impersonal y objetiva, mientras que «yo desapruebo esto; desapruébalo tú también» no lo hace. Esto es, cuanto más verdadero sea el emotivismo más seriamente dañado queda el lenguaje moral; y cuantos más motivos justificados haya para admitir el emotivismo, más habremos de suponer que debe abandonarse el uso del lenguaje moral heredado y tradicional. A

esta conclusión no llegó ningún emotivista; y queda claro que, como Stevenson, no llegaron porque erraron al construir su propia teoría como una teoría del significado.

Éste es también el porqué de que el emotivismo no prevaleciera en la filosofía moral analítica. Los filósofos analíticos han definido la tarea central de la filosofía como la de descifrar el significado de las expresiones clave tanto del lenguaje científico como del lenguaje ordinario; y puesto que el emotivismo falla en tanto que teoría del significado de las expresiones morales, los filósofos analíticos rechazaron el emotivismo en líneas generales. Pero el emotivismo no murió y es importante caer en la cuenta de cuan a menudo, en contextos filosóficos modernos muy diferentes, algo muy similar al emotivismo intenta reducir la moral a preferencias personales, como suele observarse en escritos de muchos que no se tienen a sí mismos por emotivistas. El poder filosófico no reconocido del emotivismo es indicio de su poder cultural. Dentro de la filosofía moral analítica, la resistencia al emotivismo ha brotado de la percepción de que el razonamiento moral existe, de que puede haber entre diversos juicios morales vinculaciones lógicas de una clase que el emotivismo no pudo por sí mismo admitir («por lo tanto» y «si ... entonces» no se usan como es obvio para expresar sentimientos). Sin embargo, la descripción más influyente del razonamiento moral que surgió en respuesta a la crítica emotivista estaba de acuerdo con ella en un punto: que un agente puede sólo justificar un juicio particular por referencia a alguna regla universal de la que puede ser lógicamente derivado, y puede sólo justificar esta regla derivándola a su vez de alguna regla o principio más general; pero puesto que cada cadena de razonamiento debe ser finita, un proceso de razonamiento justificatorio siempre debe acabar en la afirmación de una regla o principio de la que no puede darse más razón.

Así, la justificación completa de una decisión consistiría en una relación completa de sus efectos junto con una relación completa de los

principios observados por ella y del efecto de observar esos principios ... Si el que pregunta todavía insiste en inquirir «pero, ¿por qué debería yo vivir así?», no hay más respuesta que darle, porque ya hemos dicho ex kypothesi, todo lo que podría incluirse en la respuesta ulterior. (Haré, 1952, p. 69.)

Así, el punto terminal de la justificación siempre es, desde esta perspectiva, una elección que ya no puede justificarse, una elección no guiada por criterios. Cada individuo, implícita o explícitamente, tiene que adoptar sus primeros principios sobre la base de una tal elección. El recurso a un principio universal es, a la postre, expresión de las preferencias de una voluntad individual y para esa voluntad sus principios tienen y sólo pueden tener la autoridad que ella misma decide conferirles al adoptarlos. Con lo que no hemos aventajado en gran cosa a los emotivistas, a fin de cuentas.

Se podría replicar a esto que yo sólo puedo llegar a esta conclusión omitiendo deliberadamente la gran variedad de posturas positivas de la filosofía moral analítica que son incompatibles con el emotivismo. Muchas obras se han preocupado de demostrar que la misma noción de racionalidad proporciona una base a la moral y que tal base es suficiente para rechazar las explicaciones subjetivistas y emotivistas. Consideremos, se dirá, la variedad de propuestas avanzadas no sólo por Haré, sino también por Rawls, Donegan, Gert y Gewirth, por citar sólo a unos pocos. Quiero puntualizar dos cosas respecto a los razonamientos que se aducen en apoyo de tales proposiciones. La primera, que de hecho ninguna de ellas ha tenido éxito. Más adelante (en el capítulo 6) utilizaré la argumentación de Gewirth como caso, ejemplar; él es por ahora el más reciente de tales autores, consciente y escrupulosamente enterado de las contribuciones del resto de los filósofos analíticos al debate, y cuyos razonamientos nos proveen por lo tanto de un caso ideal para el contraste. Si éstos no tienen éxito, ello

es un fuerte indicio de que el proyecto de que forman parte no tendrá éxito. Luego demostraré cómo no tienen éxito.

Segunda, es importante subrayar que estos autores no están de acuerdo entre sí sobre cuál sea el carácter de la racionalidad moral, ni acerca de la substancia de la moral que se fundamente en tal racionalidad. La diversidad del debate moral contemporáneo y su inacababilidad se reflejan en las controversias de los filósofos morales analíticos. Si los que pretenden poder formular principios con los que cualquier agente racional estaría de acuerdo no pueden asegurar este acuerdo para la formulación de aquellos principios por parte de unos colegas que comparten su propósito filosófico básico y su método, hay evidencia una vez más, prima facie, de que el proyecto ha fracasado, incluso antes de pasar al examen de sus postulados y conclusiones particulares. En sus críticas, cada uno de ellos atestigua el fracaso de las construcciones de sus colegas.

Por consiguiente, yo mantengo que no tenemos ninguna razón para creer que la filosofía analítica pueda proveernos de escapatoria convincente alguna ante el emotivismo, la substancia del cual a menudo concede de hecho, una vez que el emotivismo es entendido más como teoría del uso que del significado. Pero esto no sólo es verdadero para la filosofía analítica. También se cumple para algunas filosofías morales de Alemania y Francia, a primera vista muy diferentes. Nietzsche y Sartre despliegan vocabularios filosóficos que son muy ajenos al mundo filosófico angloparlante; y difieren entre sí en estilo y retórica, como también en vocabulario, tanto como difieren de la filosofía analítica. No obstante, cuando Nietzsche quiso denunciar la fabricación de los sedicentes juicios morales objetivos como la máscara que utiliza la voluntad de poder de los débiles y esclavos para afirmarse a sí mismos frente a la grandeza aristocrática y arcaica, y cuando Sartre intentó poner en evidencia a la moral racionalista burguesa de la Tercera República como un ejercicio de mala fe por parte de quie-

nes no podían tolerar que se reconocieran sus propias preferencias como única fuente del juicio moral, ambos concedieron substancialmente lo mismo que el emotivismo afirmaba. Ambos consideraban haber condenado con sus análisis la moral convencional, lo mismo que creyeron hacer muchos emotivistas ingleses y norteamericanos. Los dos concibieron su tarea como parte de la fundamentación de una nueva moral, pero en los escritos de ambos su retórica —muy diferente la una de la otra— se vuelve opaca, nebulosa, y las afirmaciones metafóricas reemplazan a los razonamientos. El Superhombre y el Marxista-Existencialista sartriano de sus páginas pertenecen más al bestiario filosófico que a una discusión seria. Por el contrario, ambos autores dan lo mejor de sí mismos como filósofos potentes y agudos en la parte negativa de sus críticas.

La aparición del emotivismo en tal variedad de disfraces filosóficos sugiere que mi tesis debe definirse en efecto en términos de enfrentamiento con el emotivismo. Porque una manera de encuadrar mi afirmación de que la moral no es ya lo que fue, es la que consiste en decir que hoy la gente piensa, habla y actúa en gran medida como si el emotivismo fuera verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teorético públicamente confesado. El emotivismo está incorporado a nuestra cultura. Pero como es natural, al decir esto no afirmo meramente que la moral no es lo que fue, sino algo más importante: que lo que la moral fue ha desaparecido en amplio grado, y que esto marca una degeneración y una grave perdida cultural. Por lo tanto, acometo dos tareas distintas, si bien relacionadas.

La primera es la de identificar y describir la moral perdida del pasado y evaluar sus pretensiones de objetividad y autoridad; ésta es una tarea en parte histórica y en parte filosófica. La segunda es hacer buena mi afirmación acerca del carácter específico de la era moderna. He sugerido que vivimos en una cultura específicamente emotivista y, si esto es así, presumiblemente descubriremos que una amplia variedad

de nuestros conceptos y modos de conducta —y no sólo nuestros debates y juicios morales explícitos— presuponen la verdad del emotivismo, si no a nivel teórico autoconsciente, en el fondo de la práctica cotidiana. Pero, ¿es así? Volveré inmediatamente sobre el tema.

3. EMOTIVISMO: CONTENIDO SOCIAL Y CONTEXTO SOCIAL

Una filosofía moral —y el emotivismo no es una excepción— presupone característicamente una sociología. Cada filosofía moral ofrece implícita o explícitamente por lo menos un análisis conceptual parcial de la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones y acciones, y al hacerlo, presupone generalmente que esos conceptos están incorporados o pueden estarlo al mundo social real. Incluso Kant, que a veces parece restringir la actuación moral al dominio íntimo de lo nouménico, se expresa de otro modo en sus escritos sobre derecho, historia y política. Así, sería por lo general una refutación bastante de una filosofía moral el demostrar que la acción moral, al dar cuenta de una cuestión, no podría ser nunca socialmente encarnada; y se sigue también que no habremos entendido por completo las pretensiones de una filosofía moral hasta que podamos detallar cuál sería su encarnación social. Algunos filósofos morales del pasado, quizá la mayoría, entendieron esta explicitación como parte de la tarea de la filosofía moral. Así lo hicieron, aunque no haga falta decirlo, Platón y Aristóteles, como también Hume y Adam Smith. Pero al menos desde que la estrecha concepción de Moore se hizo dominante en filosofía moral, los filósofos morales pudieron permitirse el ignorar tal tarea; es bien notorio que así lo hicieron los defensores del emotivismo. Por lo tanto, debemos llevarla a cabo por ellos.

¿Cuál es la clave del contenido social del emotivismo? De hecho el emotivismo entraña dejar de lado cualquier distinción auténtica entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras. Consideremos, el contraste en este punto entre la ética de Kant y el emotivismo. Para Kant —y se puede establecer un paralelismo con muchos otros filósofos morales anteriores— la diferencia entre una relación humana que no esté informada por la moral y otra que sí lo

esté, es precisamente la diferencia entre una relación en la cual cada persona trata a la otra como un medio para sus propios fines primariamente, y otra en la que cada uno trata al otro como fin en sí mismo. Tratar a cualquiera como fin en sí mismo es ofrecerle lo que yo estimo buenas razones para actuar de una forma más que de otra, pero dejándole evaluar esas razones. Es no querer influir en otro excepto por razones que el otro juzgue buenas. Es apelar a criterios impersonales de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por contra, tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él o de ella un instrumento para mis propósitos aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz en esta o aquella ocasión. Las generalizaciones de la sociología y la psicología de la persuasión son lo que necesitaré para conducirme, no las reglas de la racionalidad normativa.

Si el emotivismo es verdadero, esta distinción es ilusoria. Los juicios de valor en el fondo no pueden ser tomados sino como expresiones de mis propios sentimientos y actitudes, tendentes a transformar los sentimientos y actitudes de otros. No puedo apelar en verdad a criterios impersonales, porque no existen criterios impersonales. Yo puedo creer que lo hago y quizás otros crean que lo hago, pero tales pensamientos siempre estarán equivocados. La única realidad que distingue al discurso moral es la tentativa de una voluntad de poner de su lado las actitudes, sentimientos, preferencias y elecciones de otro. Los otros son siempre medios, nunca fines.

¿Qué aspecto presentaría el mundo social cuando se mirara con ojos emotivistas? ¿Y cómo sería el mundo social si la verdad del emotivismo llegara a ser ampliamente aceptada? El aspecto general de la respuesta a estas preguntas está claro, pero el detalle social depende en parte de la naturale2a de los contextos sociales particulares; habrá que diferenciar en qué medio, y al servicio de qué intereses particulares y específicos, ha sido dejada de lado la distinción entre relaciones

sociales manipuladoras y no manipuladoras. William Gass ha sugerido que el examinar las consecuencias del abandono de esta distinción por parte de una clase especial de ricos europeos fue el tema principal de Henry James en Retrato de una dama (Gass, 1971, pp. 181-190); en palabras de Gass, la novela se convierte en una investigación acerca de «lo que significa ser un consumidor de personas y lo que significa ser una persona consumida». La metáfora del consumo se revela apropiada en razón del medio; James se ocupa de ricos estetas cuyo interés es mantener a raya la clase de aburrimiento que es tan característica del ocio moderno inventando conductas en otros que serán respuesta a sus deseos, que alimentarán sus saciados apetitos. Estos deseos pueden ser o no benevolentes, pero la diferencia entre los caracteres que se conducen por el deseo del bien de los demás y los que persiguen la satisfacción de sus deseos sin importarles ningún otro bien que el propio —la diferencia, en la novela, entre Ralph Touchett y Gilbert Osmond— no es tan importante para James como el distinguir entre un medio completo en que ha triunfado el modo manipulador del instrumentalismo moral y otro, como el de la Nueva Inglaterra en Los europeos, en que esto no era cierto. James estaba, por supuesto, y al menos en Retrato de una dama, interesado en un medio social restringido y cuidadosamente identificado, en una clase particular de personas ricas y en un tiempo y lugar concretos. Sin embargo, esto en absoluto disminuye la importancia de lo conseguido en esta investigación. Parece que de hecho Retrato de una dama ocupa un lugar clave dentro de una larga tradición de comentario moral, entre cuyos antecedentes se cuentan El sobrino de Rameau de Diderot y Enten-Eller de Kierkegaard. La preocupación que unifica a esta tradición es la condición de aquellos que se representan el mundo social sólo como un foro para las voluntades individuales, cada una dotada de su propio conjunto de actitudes y preferencias, y que entienden que este mundo es, en último término, el campo de batalla en donde lograr su propia satisfacción, que interpretan la realidad como una serie de oportu-

nidades para su gozo y cuyo postrer enemigo es el aburrimiento. El joven Rameau, el «A» de Kierkegaard y Ralph Touchett ponen a funcionar su actitud estética en medios muy diferentes, pero la actitud se percibe la misma y, en ocasiones, los medios tienen algo en común. Hay medios en los que el problema del gozo surge del contexto del ocio, en que grandes cantidades de dinero han creado cierta distancia social con respecto a la necesidad de trabajar. Ralph Touchett es rico, «A» vive cómodamente, Rameau es un parásito de ricos mecenas y clientes. Esto no quiere decir que el dominio que Kierkegaard llamó de lo estético esté restringido a los ricos y a sus aledaños; a menudo, los demás compartimos las actitudes del rico con la fantasía y el anhelo. Tampoco se puede decir que todos los ricos sean unos Touchett o unos Osmond o unos «A». Sin embargo, es sugerir que para comprender enteramente el contexto social en que se deja de lado la distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras que el emotivismo comporta, debemos considerar también algunos otros contextos sociales.

Uno que es obviamente importante lo hallamos en la vida de las organizaciones, de estas estructuras burocráticas que, ya sea en forma de empresas privadas o de organismos de la administración, definen las ocupaciones de muchos de nuestros contemporáneos. Su agudo contraste con las vidas de los ricos estetas exige inmediata atención. El rico esteta sobrado de medios busca sin descanso fines en que poder emplearlos; en cambio, la organización, característicamente, está ocupada en una lucha competitiva por unos recursos siempre escasos que poner al servicio de fines predeterminados. Por lo tanto, es responsabilidad central de los gerentes el dirigir y redirigir los recursos disponibles de sus organizaciones, humanos y no humanos, hacia esos fines con toda la eficacia que sea posible. Toda organización burocrática conlleva una definición explícita o implícita de costos y beneficios, de la que derivan los criterios de eficacia. La racionalidad

burocrática es la racionalidad de armonizar medios con fines económica y eficazmente.

Esta idea familiar —quizás incluso estemos tentados a pensar que ya demasiado familiar— se la debemos por supuesto a Max Weber. Y resulta de pronto significativo que el pensamiento de Weber incorpore las mismas dicotomías que el emotivismo y deje de lado las mismas distinciones para las que ha sido ciego el emotivismo. Las preguntas sobre los fines son preguntas sobre los valores, y en este punto la razón calla; el conflicto entre valores rivales no puede ser racionalmente saldado. Ante lo cual no hay más remedio que elegir: entre partidos, clases, naciones, causas, ideales. Entsche'tdutig tiene en el pensamiento de Weber el mismo papel que la elección de principios tiene en el de Haré o Sartre. «Los valores —dice Raymond Aron en su exposición de las ideas de Weber— son creados por decisiones humanas ...», y de nuevo atribuye a Weber la idea de que «cada conciencia humana es irrefutable» y que los valores descansan en «una elección cuya justificación es puramente subjetiva» (Aron, 1967, pp. 206-210 y p. 192). No es sorprendente que la forma en que Weber entiende los valores se debiera sobre todo a Nietzsche y que Donald G. Macrae (1974), en su libro sobre Weber, le haya llamado existencialista; puesto que mientras mantiene que un agente puede ser más o menos racional según actúe de manera coherente con sus valores, la elección de una postura valorativa o de un compromiso determinado no puede ser más racional que otra. Todas las fes y todas las valoraciones son igualmente no racionales; todas son direcciones subjetivas dadas al sentimiento y la emoción. En consecuencia, Weber es, en el más amplio sentido en que entiendo el término, un emotivista, y su retrato de la autoridad burocrática es un retrato emotivista. La consecuencia del emotivismo de Weber es que el contraste entre poder y autoridad, aunque se mantenga de palabra, en su pensamiento de hecho se borra como caso especial de desaparición del contraste entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras. Weber por supuesto creyó distinguir

el poder de la autoridad precisamente porque la autoridad sirve a unos fines, sirve a unas creencias. Pero, como ha subrayado agudamente Philip Rieff, «los fines de Weber, las causas que hay que servir, son medios de acción; no pueden librarse de servir al poder» (Rieff, 1975, p. 22). En opinión de Weber, ningún tipo de autoridad puede apelar a criterios racionales para legitimarse a sí misma, excepto el tipo de autoridad burocrática que apela precisamente a su propia eficacia. Y lo que revela esta apelación es que la autoridad burocrática no es otra cosa que el poder triunfante.

La descripción general de las organizaciones burocráticas según Weber ha sufrido críticas fundadas por parte de los sociólogos que han analizado el carácter concreto de las burocracias actuales. Por lo mismo interesa destacar que hay un aspecto en que su análisis ha sido confirmado por la experiencia, y en donde las opiniones de muchos sociólogos que creen haber repudiado el análisis de Weber lo reproducen en realidad. Me refiero precisamente a su descripción de cómo la autoridad gerencial se justifica en las burocracias. Aquellos sociólogos modernos que han puesto al frente de sus descripciones del comportamiento gerencial1 aspectos ignorados o poco enfatizados por Weber —como por ejemplo Likert, cuando subraya que el gerente necesita influir en los móviles de sus subordinados, y March y Simón,

1. La expresión managerial behavior tiene ya varias traducciones al castellano, la más usual «táctica organizacional», pero prefiero gerencial, puesto que «organización» no se corresponde exactamente con manager ¡managerial y a la vez se evita un barbarismo. (N. de la (▪) que observan su necesidad de asegurarse de que estos subordinados discutan desde premisas que produzcan acuerdo con sus propias conclusiones previas— pese a ello consideran la función del gerente, como controlador de comportamientos y supresor de conflictos, de un modo que refuerza más que mina la interpretación de Weber. Así, hay gran evidencia de que los gerentes actuales incorporan en su con-

ducta esta parte clave del concepto weberiano de autoridad burocrática, un concepto que supone la verdad del emotivismo.

El personaje del rico comprometido en la búsqueda estética de su propio gozo, tal como fue plasmado por Henry James, podía encontrarse realmente en Londres y París durante el pasado siglo; el original del tipo de gerente retratado por Max Weber tuvo su lugar en la Alemania guillermina; pero ambos se han aclimatado ya en todo país avanzado y más especialmente en los Estados Unidos. Los dos tipos pueden en ocasiones ser encontrados en una misma persona, que reparte su vida entre el uno y el otro. No son figuras marginales en el drama de la era presente. Uso esta metáfora dramática con cierta seriedad. Hay un tipo de tradición dramática —de la que son ejemplos el teatro No japonés y el teatro moral medieval inglés— que se caracteriza por un conjunto de personajes inmediatamente reconocibles por la audiencia. Tales personajes definen parcialmente las posibilidades de la trama y la acción. Entenderlos equivale a poseer los medios para interpretar la conducta de los actores que los representan, porque un entendimiento similar informa las intenciones de los actores mismos, y los demás actores deben definir sus papeles por referencia especial a estos personajes centrales. Lo mismo sucede con cierta clase de papeles sociales específicos en ciertas culturas particulares. Proporcionan personajes reconocibles, y el saber reconocerlos es socialmente crucial, puesto que el conocimiento del personaje suministra una interpretación de las acciones de los individuos que han asumido ese personaje, y precisamente porque tales individuos han utilizado el mismo conocimiento para guiar y estructurar su conducta. Los personajes así definidos no deben confundirse con papeles sociales en general. Son un tipo muy especial de papel social, que impone cierta clase de constricción moral sobre la personalidad de los que los habitan, en un grado no presente en muchos otros papeles sociales. Elijo la palabra «personaje» para ellos precisamente por la manera en que se vincula con asociaciones dramáticas y morales. Muchos pa-

peles ocupacionales modernos (como el de dentista o el de basurero, por ejemplo) no son personajes en la forma en que lo es un burócrata; muchos papeles de situación modernos (como el de un pensionista de la clase media baja, por ejemplo) no son personajes del modo que un rico ocioso moderno lo es. En el caso de un personaje, papel y personalidad se funden en grado superior al habitual; en el caso de un personaje, las posibilidades de acción están definidas de forma más limitada. Una de las diferencias clave entre culturas es el grado en que los papeles son personajes; pero lo específico de cada cultura es en gran medida lo que es específico de su galería de personajes. Así, la cultura de la Inglaterra victoriana estaba definida parcialmente por los personajes del Director de Colegio, el Explorador y el Ingeniero; y la Alemania guillermina estaba definida de modo similar por personajes como el Oficial Prusiano, el Profesor y el Socialdemócrata.

Los personajes tienen otra dimensión notable. Son, por así decir, representantes morales de su cultura, y lo son por la forma en que las ideas y teorías metafísicas y morales asumen a través de ellos existencia corpórea en el mundo social. Tales teorías, tales filosofías, entran naturalmente en la vida social de múltiples maneras: la más obvia quizás es como ideas explícitas en libros, sermones o conversaciones, o como temas simbólicos en la pintura, el teatro o los ensueños. Pero el modo distintivo en que dan forma a las vidas de los personajes se ilumina si consideramos cómo combinan lo que normalmente se piensa que pertenece al hombre o mujer individual y lo que normalmente se piensa que pertenece a los papeles sociales. Tanto los papeles y los individuos, como los personajes pueden dar vida a creencias morales, doctrinas y teorías, y lo hacen, pero cada cual a su manera; y la manera propia de los personajes sólo puede ser delineada por contraste con aquéllos.

Por medio de sus intenciones, los individuos expresan en sus acciones cuerpos de creencia moral, ya que toda intención presupone, con

mayor o menor complejidad, con mayor o menor coherencia, cuerpos más o menos explícitos de creencias, y algunas veces de creencias morales. Acciones a pequeña escala, como echar una carta al correo o entregar un folleto a un viandante, pueden responder a intenciones cuya importancia deriva de un proyecto a gran escala del individuo, proyecto sólo inteligible sobre el trasfondo de un esquema de creencias igualmente o incluso más amplio. Al echar una carta al correo, alguien puede estar embarcándose en un tipo de carrera empresarial cuya definición exija la creencia en la viabilidad y la legitimidad de las corporaciones multinacionales; al repartir folletos, otro quizás exprese su creencia en la filosofía de la historia de Lenin. Pero la cadena de razonamientos prácticos que estas acciones expresan, echar cartas o distribuir panfletos, es en este tipo de caso, por supuesto, solamente individual; y el locus de la cadena de razonamientos, el contexto que hace a cada eslabón parte de una secuencia inteligible es la historia de la acción, creencia, experiencia e interacción de ese individuo en particular.

Contrastemos el modo completamente diferente en que cierto tipo de papel social puede personificar creencias, de manera que las ideas, las doctrinas y las teorías expresadas y presupuestas por el papel pueden, al menos en algunas ocasiones, ser completamente distintas de las ideas, doctrinas y teorías en que cree el individuo que lo representa. Un sacerdote católico, en virtud de su papel, dice misa, realiza otros ritos y ceremonias y toma parte en múltiples actividades que implícita o explícitamente incorporan o presuponen las creencias del catolicismo. Sin embargo, un individuo ordenado y que haga todas esas cosas puede haber perdido su fe y sus creencias pueden ser completamente distintas de las que se expresan en las acciones que su papel representa. El mismo tipo de distinción entre papel e individuo puede delinearse en muchos otros casos. Un sindicalista, en virtud de su papel, negocia con los representantes empresariales y hace campaña entre los miembros del sindicato del modo que general y típicamente

presupone que los fines del sindicato (mejores salarios, mejoras en las condiciones de trabajo y mantenimiento del empleo dentro del presente sistema económico) son los fines legítimos de la clase trabajadora, y que los sindicatos son los instrumentos apropiados para alcanzar tales fines. Sin embargo, tal sindicalista concreto puede creer que los sindicatos son simples instrumentos para domesticar y corromper a la clase trabajadora desviándola de su interés revolucionario. Lo que cree en su cabeza y corazón es una cosa; las creencias que su papel expresa y presupone son otra completamente distinta.

Hay muchos casos en que existe una cierta distancia entre papel e individuo; en consecuencia, varias gradaciones de duda, compromiso, interpretación o cinismo pueden mediar en la relación del individuo con el papel. Con lo que he llamado personajes las cosas suceden de modo completamente diverso; y la diferencia surge del hecho de que los requisitos de un personaje se imponen desde fuera, desde la forma en que los demás contemplan y usan esos personajes para entenderse y valorarse a sí mismos. Con otros tipos de papel social, el papel se define adecuadamente atendiendo a las instituciones de cuya estructura forma parte, y a la relación de esas instituciones con los individuos que desempeñan los papeles. En el caso de un personaje, esto no sería suficiente. Un personaje es objeto de consideración para los miembros de la cultura en general o para una fracción considerable de la misma. Les proporciona un ideal cultural y moral. En este caso es imperativo que papel y personalidad estén fundidos; es obligatorio que coincidan el tipo social y el tipo psicológico. El personaje moral legitima un modo de existencia social.

Espero que haya quedado claro el motivo de mi elección de ejemplos para aludir a la Inglaterra victoriana y a la Alemania guillermina. El Director de Colegio, en Inglaterra, y el Profesor en Alemania, por tomar solamente dos ejemplos, no eran sólo papeles sociales, sino que proporcionaban foco moral a un conglomerado de actitudes y activi-

dades. Servían para esa función precisamente porque daban cuerpo a teorías y pretensiones morales y metafísicas. Además, estas teorías y pretensiones tenían un cierto grado de complejidad, y existía dentro de la comunidad de Directores de Colegio y dentro de la comunidad de Profesores un debate público acerca de la significación de sus papeles y funciones: Thomas Arnold de Rugby no era igual que Edward Thring de Uppingham; Mommsen y Schmóller representaban posturas académicas muy diferentes de la de Max Weber. Sin embargo, la articulación del desacuerdo se daba siempre dentro de un contexto de acuerdo moral profundo, que constituía el personaje que cada individuo personificaba a su manera.

En nuestro propio tiempo el emotivismo es una teoría incorporada en personajes, todos los cuales participan de la distinción emotivista entre discurso racional y discurso no racional, pero personifican esa distinción en contextos sociales muy diferentes. Ya hemos citado dos: el Esteta Rico y el Gerente. Debemos añadirles ahora un tercero: el Terapeuta. En su personaje, el gerente viene a borrar la distinción entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras; el terapeuta representa idéntica supresión en la esfera de la vida personal. El gerente trata los fines como algo dado, como si estuvieran fuera de su perspectiva; su compromiso es técnico, tiene que ver con la eficacia en transformar las materias primas en productos acabados, el trabajo inexperto en trabajo experto, las inversiones en beneficios. El terapeuta también trata los fines como algo dado, como si estuvieran fuera de su perspectiva; su compromiso también es técnico, de eficacia en transformar los síntomas neuróticos en energía dirigida, los individuos mal integrados en otros bien integrados. Ni el gerente ni el terapeuta, en sus papeles de gerente y terapeuta, entran ni pueden entrar en debate moral. Se ven a sí mismos, y son vistos por los que los miran con los mismos ojos, como figuras incontestables, que por sí mismas se restringen a los dominios en donde el acuerdo racional es posible,

naturalmente desde su punto de vista sobre el reino de los hechos, el reino de los medios, el reino de la eficacia mensurable.

Es importante, por supuesto, que en nuestra cultura el concepto de terapia se haya generalizado saliendo de la esfera de la medicina psicológica, donde tenía obviamente su legítimo lugar. En The Triumph of tbe Therapeutic (1966) y también en To My Fellour Teachers (1975), Philip Rieff ha documentado con devastadora perspicacia el número de caminos por los que la verdad ha sido desplazada como valor y reemplazada por la eficacia psicológica. Los modismos de la terapia han invadido con éxito y por completo esferas como la de la educación y la de la religión. Los tipos de teoría que intervienen o se invocan para justificar estas modas terapéuticas son naturalmente muy diversos, pero la moda propiamente dicha tiene mayor significación social que las teorías de que se abastecen sus protagonistas.

He dicho en general de los personajes que son aquellos papeles sociales que proveen de definiciones morales a una cultura; es crucial hacer hincapié en que no quiero decir que las creencias morales expresadas e incorporadas en los personajes de una cultura en particular aseguren el consenso universal dentro de esa cultura. Al contrario, y en parte porque proveen de puntos focales de desacuerdo, son capaces de llevar a cabo su tarea definitoria. De ahí que el carácter moralmente definitorio del papel gerencial en nuestra cultura se evidencia lo mismo por las numerosas censuras contemporáneas contra los métodos manipuladores de los gerentes en la teoría y en la práctica, que por los homenajes que por igual motivo reciben. Quienes se empeñan en criticar la burocracia no consiguen otra cosa sino reforzar eficazmente la noción de que el yo tiene que definirse a sí mismo en términos de su relación con dicha burocracia. Los teóricos de las organizaciones neoweberianos y los herederos de la Escuela de

Frankfurt colaboran sin querer, a modo de coro, en el teatro del presente.

No quiero sugerir, por descontado, que este tipo de fenómeno sea algo peculiar del presente. A menudo, o quizá siempre, el yo ha de recibir su definición social por medio del conflicto, pero esto no significa, como han supuesto algunos teóricos, que el yo no es o que llega a no ser otra cosa sino los papeles sociales que hereda. El yo, como distinto de sus papeles, tiene una historia y una historia social; el yo contemporáneo emotivista, por tanto, no será inteligible sino como producto final de una evolución larga y compleja.

Acerca del yo, tal como el emotivismo lo presenta, debemos inmediatamente observar: que no puede ser simple o incondicionalmente identificado con ninguna actitud o punto de vista moral en particular (ni siquiera con los personajes que encarna socialmente el emotivismo) precisamente debido al hecho de que sus juicios carecen de criterio a fin de cuentas. El yo específicamente moderno, el yo que he llamado emotivista, no encuentra límites apropiados sobre los que poder establecer juicio, puesto que tales límites sólo podrían derivarse de criterios racionales de valoración y, como hemos visto, el yo emotivista carece de tales criterios. Desde cualquier punto de vista que el yo haya adoptado, cualquier cosa puede ser criticada, incluida la elección del punto de mira que el yo adopte. Esta capacidad del yo para evadirse de cualquier identificación necesaria con un estado de hechos contingente en particular, ha sido equiparada por algunos filósofos modernos, de entre los analíticos y los existencialistas, con la esencia de la actuación moral. Desde esa perspectiva, ser un agente moral es precisamente ser capaz de salirse de todas las situaciones en que el yo esté comprometido, de todas y cada una de las características que uno posea, y hacer juicios desde un punto de vista puramente universal y abstracto, desgajado de cualquier particularidad social. Así, todos y nadie pueden ser agentes morales, puesto que es en el yo y no en los

papeles o prácticas sociales donde debe localizarse la actividad moral. El contraste entre esta democratización de la actividad moral y el monopolio elitista de la pericia gerencial y terapéutica no puede ser más agudo. Cualquier agente mínimamente racional se considera un agente moral; sin embargo, gerentes y terapeutas disfrutan de su privilegio en virtud de su adscripción a jerarquías a quienes la destreza y el conocimiento se les suponen. En el terreno de los hechos hay procedimientos para eliminar el desacuerdo; en el de la moral, la inevitabilidad del desacuerdo se dignifica mediante el título de «pluralismo».

Este yo democratizado, que no tiene contenido social necesario ni identidad social necesaria, puede ser cualquier cosa, asumir cualquier papel o tomar cualquier punto de vista, porque en sí y por sí mismo no es nada. Esta relación del yo moderno con sus actos y sus papeles ha sido conceptualizada por sus más agudos y perspicaces teóricos de dos maneras que a primera vista parecen diferentes e incompatibles. Sartre (y me refiero exclusivamente al Sartre de los años treinta y cuarenta) ha descrito el yo como enteramente distinto de cualquier papel social concreto que por tal o cual razón asuma; Erving Goffman por el contrario ha excluido el yo de su interpretación de papeles, arguyendo que el yo no es más que «un clavo» del que cuelgan los vestidos del papel (Goffman, 1959, p. 253). Para Sartre, el error central es identificar el yo con sus papeles, error que arrastra el peso de la mala fe moral así como de la confusión intelectual; para Goffman, el error central es suponer que hay un yo substancial más allá y por encima de las complejas representaciones, error que cometen los que desean guardar al menos una parte del mundo humano «a salvo de la sociología». Sin embargo, dos visiones aparentemente tan contrarias coinciden mucho más de lo que permitiría sospechar una primera exposición. En las descripciones anecdóticas del mundo social de Goffman todavía es discernible este fantasmal Yo, el clavo psicológico al que Goffman niega «yoidad» substancial, revoloteando, impalpable, de una situación sólidamente estructurada en un papel a otra. Para Sartre, el autodes-

cubrimiento del yo se caracteriza como el descubrimiento de que el yo es «nada», no es una substancia, sino un conjunto de posibilidades perpetuamente abiertas. Así, a nivel profundo, cierto acuerdo vincula los desacuerdos aparentes de Sartre y de Goffman; en nada están de acuerdo sino en esto: que ambos contemplan el yo como situado contra el mundo social. Para Goffman el mundo social lo es todo y el yo no es nada en absoluto, no ocupa ningún espacio social. Para Sartre, si ocupa algún espacio social lo hace a título precario, es decir que tampoco le atribuye al yo ninguna realidad.

¿Qué modos morales se abren a un yo así concebido? Para responder a esta pregunta, primero debemos recordar la segunda característica clave del propio emotivismo, su carencia de cualesquiera criterios últimos. Cuando lo caracterizo así me refiero a lo que ya hemos observado, que cualesquiera criterios o principios o fidelidades valorativas que pueda profesar el yo emotivista se construyen como expresiones de actitudes, preferencias y elecciones que en sí mismas no están gobernadas por criterio, principio o valor, puesto que subyacen y son anteriores a toda fidelidad a criterio, principio o valor. Se sigue de aquí que el yo emotivista no puede hacer la historia racional de sus transiciones de un estado de compromiso moral a otro. Los conflictos íntimos son para él, au fond, la confrontación de una arbitrariedad contingente con otra. Es un yo a quien nada da continuidad, salvo el cuerpo que lo porta y la memoria que en la medida de sus posibilidades lo liga a su pasado. Ni ésta ni aquél, por separado ni juntos, permiten definir adecuadamente esa identidad y esa continuidad de que están bien seguros los yoes reales, según nos consta por la discusión del problema de la identidad individual en Locke, Berkeley, Butler y Hume.

El yo así concebido, por un lado separado de sus entornos sociales, y por otro carente de una historia racional de sí mismo, asume al parecer cierto aspecto abstracto y fantasmal. Sin embargo, vale la pena

recalcar que la explicación conductista es tan plausible o poco plausible para el yo concebido de este modo como para el concebido de cualquier otro modo. Esa apariencia abstracta y fantasmal no brota de ningún dualismo cartesiano remanente, sino del grado de contraste, del grado de pérdida mejor dicho, que se patentiza si comparamos el yo emotivista con sus predecesores históricos. Una manera de reencarar el yo emotivista es considerar que ha sufrido una privación, que se ha desnudado de cualidades que se creyó una vez que le pertenecían. Ahora el yo se concibe carente de identidad social necesaria, porque la clase de identidad social que disfrutó alguna vez ya no puede mantenerse. El yo se concibe como falto de una identidad social necesaria porque la clase de lelos en cuyos términos juzgó y obró en el pasado ya no se considera creíble. ¿Qué clase de identidad y qué clase de lelos eran?

En muchas sociedades tradicionales premodernas, se considera que el individuo se identifica ‘a sí mismo y es identificado por Jos demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales. Soy hermano, primo, nieto, miembro de tal familia, pueblo, tribu. No son características que pertenezcan a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deban despojarse para descubrir el «yo real». Son parte de mi substancia, definen parcial y en ocasiones completamente mis obligaciones y deberes. Los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales; a falta de este lugar no son nadie, o como mucho un forastero o un sin casta. Conocerse como persona social no es, sin embargo, ocupar una posición fija y estática. Es encontrarse situado en cierto punto de un viaje con estaciones prefijadas; moverse en la vida es avanzar —o no conseguir avanzar— hacia un fin dado. Así, una vida terminada y plena es un logro y la muerte el punto en que cada uno puede ser juzgado feliz o infeliz. De aquí el viejo proverbio griego «Nadie puede ser llamado feliz hasta que haya muerto».

Esta concepción de la vida humana completa como sujeto primario de una valoración impersonal y objetiva, de un tipo de valoración que aporta el contenido que permite juzgar las acciones y proyectos particulares de un individuo dado, deja de ser generalmente practicable en algún punto del progreso —si podemos llamarlo así— hacia y en la modernidad. Ello ha pasado hasta cierto punto desapercibido porque históricamente se considera por la mavoría no como una pérdida, sino como una ganancia de la que congratularse viendo en ella, por una parte, la emergencia del individuo libre de las ligaduras sociales, de esas jerarquías constrictivas que el mundo moderno rechazó a la hora de nacer, y por otra parte liberado de lo que la modernidad ha tenido por supersticiones de la teleología. Al decir esto, por supuesto, me adelanto un poco a mi presente argumentación; pero vale la pena observar que el yo peculiarmente moderno, el yo emotivista, cuando alcanzó la soberanía en su propio dominio perdió los límites tradicionales que una identidad social y un proyecto de vida humana ordenado a un fin dado le habían proporcionado.

No obstante, y como ya he sugerido, el yo emotivista tiene su propia clase de definición social. Se sitúa en un tipo determinado de orden social, del cual es parte integrante y que se vive en la actualidad en los llamados países avanzados. Su definición es la otra parte de la definición de esos personajes que incorporan y exhiben los papeles sociales dominantes. La bifurcación del mundo social contemporáneo en un dominio organizativo en que los fines se consideran como algo dado y no susceptible de escrutinio racional, y un dominio de lo personal cuyos factores centrales son el juicio y el debate sobre los valores, pero donde no existe resolución racional social de los problemas, encuentra su internalización, su representación más profunda en la relación del yo individual con los papeles y personajes de la vida social.

Esta bifurcación es en sí misma una clave importante de las características centrales de las sociedades modernas y la que puede facilitarnos el evitar ser confundidos por sus debates políticos internos. Tales debates a menudo se representan en términos de una supuesta oposición entre individualismo y colectivismo, apareciendo cada uno en una pluralidad de formas doctrinales. Por un lado, se presentan los sedicentes protagonistas de la libertad individual; por otro, los sedicentes protagonistas de la planificación y la reglamentación, de cuyos beneficios disfrutamos a través de la organización burocrática. Lo crucial, en realidad, es el punto en que las dos partes contendientes están de acuerdo, a saber, que tenemos abiertos sólo dos modos alternativos de vida social, uno en que son soberanas las opciones libres y arbitrarias de los individuos, y otro en que la burocracia es soberana para limitar precisamente las opciones libres y arbitrarias de los individuos. Dado este profundo acuerdo cultural, no es sorprendente que la política de las sociedades modernas oscile entre una libertad que no es sino el abandono de la reglamentación de la conducta individual y unas formas de control colectivo ideadas sólo para limitar la anarquía del interés egoísta. Las consecuencias de la victoria de una instancia sobre la otra tienen a menudo muy grande importancia inmediata; sin embargo, y como bien ha entendido Solzhenitzyn, ambos modos de vida son a la postre intolerables. La sociedad en que vivimos es tal, que en ella burocracia e individualismo son tanto asociados como antagonistas. Y en este clima de individualismo burocrático el yo emotivista tiene su espacio natural.

El paralelismo entre mi tratamiento de lo que he llamado el yo emotivista y mi tratamiento de las teorías emotivistas del juicio moral —sea stevensoniano, nietzscheano o sartriano—, espero que haya quedado ya claro. En ambos casos he argumentado que nos enfrentamos a algo que sólo es inteligible como producto final de un proceso de cambio histórico; en ambos casos he comparado posturas teóricas cuyos protagonistas sostienen que lo que yo considero características

históricamente producidas de lo específicamente moderno, no son tales, sino características necesarias e intemporales de todo juicio moral y de todo yo personal. Si mi argumentación es correcta, no somos, aunque muchos de nosotros hayamos llegado a serlo en parte, lo que dicen Sartre y Goffman, precisamente porque somos los últimos herederos, por el momento, de un proceso de transformación histórica.

Esta transformación del yo y su relación con sus papeles, desde los modos tradicionales de existencia hasta las formas contemporáneas del emotivismo, no pudo haber ocurrido, por descontado, si no se hubieran transformado al mismo tiempo las formas del discurso moral, el lenguaje de la moral. Por supuesto, es erróneo separar la historia del yo y sus papeles de la historia del lenguaje en que el yo se define y a través del cual se expresan los papeles. Lo que descubrimos es una sola historia, no dos historias paralelas. Al principio, apunté dos factores centrales de la expresión moral contemporánea. Uno era la multiplicidad y la aparente inconmensurabilidad de los conceptos invocados. El otro era el uso asertivo de principios últimos para intentar cerrar el debate moral. Descubrir de dónde proceden esos rasgos de nuestro discurso, y cómo y por qué están de moda, es por lo tanto una estrategia obvia para mi investigación. A eso vamos ahora.

4. LA CULTURA PRECEDENTE Y EL PROYECTO ILUSTRADO DE JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL

Lo que voy a sugerir es que los episodios claves de la historia social que transformaron, fragmentaron y, si mi opinión más extrema es correcta, desplazaron la moralidad en gran medida —creando así la posibilidad del yo emotivista con su forma característica de relación y modos de expresión— fueron episodios de la historia de la filosofía, que solamente a la luz de esta historia podemos comprender cómo llegaron a producirse las idiosincrasias del discurso moral cotidiano contemporáneo y, por esta vía, cómo el yo emotivista fue capaz de encontrar medios de expresión. Sin embargo, ¿cómo pudo ocurrir así? En nuestra cultura, la filosofía académica es una actividad muy marginal y especializada. A veces, los profesores de filosofía quieren vestir las galas de la oportunidad y algunas personas con educación universitaria se preocupan con vagas evocaciones de sus antiguas aulas, pero tanto los unos como los otros se sorprenderían, y el público más amplio todavía más, si alguien sugiriera, como me dispongo a hacer ahora, que las raíces de algunos de los problemas que centran la atención especializada de los filósofos académicos y las raíces de algunos de los problemas centrales sociales y prácticos de nuestras vidas cotidianas son lo mismo. A la sorpresa le seguiría la incredulidad si, además, se dijera que no podemos entender, ni menos resolver, un tipo de problemas sin entender el otro.

Esto sería, sin embargo, menos implausible si la tesis se moldeara en forma histórica. Porque se pretende que nuestra cultura en general y nuestra filosofía académica son en gran medida resultado de una cultura en que la filosofía constituyó una forma central de actividad social, en la que su papel y función eran muy distintos de los que tiene entre nosotros. Fue, como argumentaré, el fracaso de esa cultura en

resolver sus problemas a la vez prácticos y filosóficos, el factor clave y quizás el principal que determinó la forma tanto de los problemas de nuestra filosofía académica como de nuestros problemas sociales prácticos. ¿Qué era esa cultura? Lo bastante próxima a nosotros como para que no siempre nos resulte fácil entender su distintividad, sus diferencias con respecto a la nuestra, como tampoco es fácil entender su unidad y coherencia. Para ello también hay otras razones más accidentales.

Una de tales razones por las que a veces se nos escapa la unidad y coherencia de la cultura dieciochesca de la Ilustración, es que a menudo la entendemos primordialmente como un episodio de la historia cultural francesa, cuando en realidad Francia es, desde el punto de mira de esa misma cultura, la más atrasada de las naciones ilustradas. Los propios franceses a menudo envidiaron los modelos ingleses, pero la misma Inglaterra se vio superada por los logros de la Ilustración escocesa. Sus personalidades máximas fueron los alemanes, ciertamente, como Kant y Mozart. Pero por variedad como por talla intelectual, ni siquiera los alemanes pueden eclipsar a David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, lord Kames y lord Monboddo.

Lo que faltaba a los franceses eran tres cosas: una experiencia protestante secularizada, una clase instruida y relacionada con la Administración pública, con el clero y los pensadores laicos formando un público lector unificado, y un tipo de universidad revitalizada como el que representaban Konigsberg en el este y Edimburgo y Glasgow en el oeste. Los intelectuales franceses del siglo XVIII constituían una intelligenísia, un grupo a la vez instruido y alienado; por el contrario, los intelectuales dieciochescos escoceses, ingleses, alemanes, daneses y prusianos estaban perfectamente colocados en el mundo social, aunque fuesen a veces muy críticos con él. La intelligentsia francesa dieciochesca tuvo que esperar a la rusa del siglo XIX para encontrar paralelo en algún lugar.

Estamos hablando, pues, de una cultura que es principalmente nordeuropea. Los españoles, los italianos y los pueblos gaélico o eslavo parlantes no pertenecen a ella. Vico no juega ningún papel en ese desarrollo intelectual. Tiene, por supuesto, avanzadillas fuera de la Europa del Norte, las más importantes en Nueva Inglaterra y en Suiza. Influye en el Sur de Alemania, en Austria, en Hungría y en el reino de Ñapóles. Y gran parte de la intelligentsia francesa tiene el deseo de pertenecer a ella, pese a las diferencias de situación. En el fondo, la primera fase de la Revolución francesa puede ser entendida como un intento de entrar por medios políticos en esa cultura nordeuropea, y abolir así la brecha existente entre las ideas francesas y la vida política y social francesa. Ciertamente, Kant reconoció la Revolución francesa como expresión política de un pensamiento parecido al suyo.

Fue una cultura musical y quizás existe entre este hecho y los problemas filosóficos centrales de la cultura una relación más estrecha de lo que comúnmente se admite. Porque la relación entre nuestras creencias y unas frases que exclusiva o primordiálmente cantamos, por no hablar de la música que acompaña a esas frases, no es exactamente la misma que la relación entre nuestras creencias y las frases primordiálmente habladas y dichas en modo asertivo. Cuando la misa católica se convierte en un género que los protestantes pueden musicar, cuando escuchamos la Escritura más por lo que escribió Bach que por lo que escribió San Mateo, los textos sagrados se conservan pero se han roto los lazos tradicionales con las creencias, en cierta medida incluso para aquellos que se consideran creyentes. Por descontado, no es que no exista ningún vínculo con las creencias; sería simplista el querer desligar de la religión cristiana la música de Bach o incluso la de Haendel. Pero se ha nublado una distinción tradicional entre lo religioso y lo estético. Y esto es verdad tanto si las creencias son nuevas como si son tradicionales. La francmasonería de Mozart, que es quizá la religión de la Ilustración par excellertce, mantiene con La flauta

mágica una relación tan ambigua como el Mesías de Haendel con el cristianismo protestante.

En esta cultura no sólo ha ocurrido un cambio en las creencias como el representado por la secularización del protestantismo, sino también, incluso para los que creen, un cambio en los modos de creer. Como era de esperar, las preguntas fundamentales versan sobre la justificación de la creencia, y en su mayor parte sobre la justificación de la creencia moral. Estamos tan acostumbrados a clasificar juicios, discusiones y acciones en términos morales, que olvidamos lo relativamente nueva que fue esta noción en la cultura de la Ilustración. Consideremos un hecho muy chocante: en la cultura de la Ilustración, el latín dejó de ser el lenguaje principal del discurso culto, aunque siguiera siendo la segunda lengua que se aprendía.

En latín, como en griego antiguo, no hay ninguna palabra que podamos traducir correctamente por nuestra palabra «moral»; o mejor, no hay ninguna palabra que pueda traducir nuestra palabra «moral». Ciertamente, «moral» desciende etimológicamente de «moralis». Pero «moralis», como su predecesora griega ethikós —Cicerón inventó «moralis» para traducir esta palabra griega en De Tato—, significa «perteneciente al carácter» y el carácter de un hombre no es otra cosa que el conjunto de las disposiciones que sistemáticamente le llevan a actuar de un modo antes que de otro, a llevar una determinada clase de vida.

Los usos más tempranos de «moral» en inglés traducían el latín y llevaban a su uso como sustantivo; «la moral» de cualquier pasaje literario es la lección práctica que enseña. En sus primeros usos, «moral» no contrasta con expresiones tales como «prudencial» o «propio interés», ni con expresiones como «legal» o «religioso». La palabra cuyo significado más puede asemejársele quizá sea, simplemente, «práctico». En su historia subsiguiente formaba parte habitual de la expre-

sión «virtud moral» y llega a ser un predicado por derecho propio, con tendencia persistente a estrechar su significado. En los siglos XVI y XVII toma ya reconocidamente su significado moderno y se vuelve utilizable en los contextos que acabo de apuntar. En el siglo XVII se usa por vez primera en el sentido más restringido de todos, el que tiene que ver primordiálmente con la conducta sexual. ¿Cómo pudo ocurrir que «ser inmoral» se igualara, incluso como un modismo especial, con «ser sexualmente laxo»?

Dejemos para luego la respuesta a esta pregunta. No sería adecuado el considerar la historia de la palabra «moral» sin recordar los numerosos intentos de proveer a la moral de una justificación racional en ese período histórico —digamos de 1630 a 1850— en que adquirió un sentido a la vez general y específico. En ese período, «moralidad» se convirtió en el nombre de esa peculiar esfera en donde unas reglas de conducta que no son teológicas, ni legales ni estéticas, alcanzan un espacio cultural de su propiedad. Sólo a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII, cuando distinguir lo moral de lo teológico, lo legal y lo estético se convirtió en doctrina admitida, el proyecto de justificación racional independiente para la moral llegó a ser no meramente interés de pensadores individuales, sino una cuestión central para la cultura de la Europa del Norte.

Una tesis central de este libro es que la ruptura de este proyecto proporcionó el trasfondo histórico sobre el cual llegan a ser inteligibles las dificultades de nuestra cultura. Para justificar esta tesis, es necesario volver a contar con cierto detalle la historia de este proyecto y la de su ruptura; y la forma más esclarecedora de volver a contar esta historia es hacerlo en sentido retrógrado, comenzando por el punto en que por vez primera la postura específicamente moderna aparece completamente caracterizada, si tal puede decirse. Lo que antes escogí como distintivo de la postura moderna era, por supuesto, que la misma se plantea el debate moral como confrontación entre las premisas

morales incompatibles e inconmensurables y los mandatos morales como expresión de una preferencia sin criterios entre esas premisas, de un tipo de preferencia para la que no se puede dar justificación racional. Este elemento de arbitrariedad en nuestra cultura moral fue presentado como un descubrimiento filosófico (descubrimiento desconcertante, incluso escandaloso) mucho antes de que se convirtiera en un lugar común del discurso cotidiano. En efecto, ese descubrimiento fue presentado por primera vez precisamente con la intención de escandalizar a los participantes en el discurso moral cotidiano, en un libro que es a la vez el resultado y el epitafio de la Ilustración en su intento sistemático de descubrir una justificación racional de la moral. El libro es Enten-Eller de Kierkegaard, y si normalmente no lo leemos en los términos de tal perspectiva histórica es porque nuestra excesiva familiaridad con su tesis ha embotado nuestra percepción de su asombrosa novedad en el tiempo y en el lugar en que se escribió: la cultura nordeuropea de Copenhague en 1842.

Enten-Eller tiene tres rasgos centrales dignos de nuestra atención. El primero es la conexión entre su modo de presentación y su tesis central. En este libro, Kierkegaard reviste las más variadas máscaras, que por lo numerosas inventan un nuevo género literario. Kierkegaard no es el primer autor que fracciona el yo, que lo divide entre una serie de máscaras, cada una de las cuales actúa en la mascarada como un yo independiente; así se crea un nuevo género literario en que el autor se presenta a sí mismo más directa e íntimamente que en cualquier forma de drama tradicional y, sin embargo, mediante la partición de su yo niega su propia presencia. Diderot en El sobrino de Rameau fue el primer maestro de este nuevo y particular género moderno. Pero podemos encontrar a un antepasado de ambos, Diderot y Kierkegaard, en la discusión entre el yo escéptico y el yo cristiano que Pascal había intentado llevar a cabo en sus Pernees, una discusión de la que sólo poseemos fragmentos.

La intención de Kierkegaard al idear la pseudonimia de Enten-Eller era dotar al lector de la última elección, incapaz él mismo de determinarse por una alternativa más que por otra puesto que nunca aparecía como él mismo. «A» propugna el modo de vida estético; «B» propugna el modo de vida ético; Víctor Eremita edita y anota los papeles de ambos. La opción entre lo ético y lo estético no es elegir entre el bien y el mal, es la opción sobre si escoger o no en términos de bien y mal. En el corazón del modo de vida estético, tal como Kierkegaard lo caracteriza, está el intento de ahogar el yo en la inmediatez de la experiencia presente. El paradigma de la expresión estética es el enamorado romántico que se sumerge en su propia pasión. Por contraste, el paradigma de lo ético es el matrimonio, un estado de compromiso y obligaciones de tipo duradero, en que el presente se vincula con el pasado y el futuro. Cada uno de los dos modos de vida se articula con conceptos diferentes, actitudes incompatibles, premisas rivales.

Supongamos que alguien se plantea la elección entre ellos sin haber, sin embargo, abrazado ninguno de ellos. No puede ofrecer ninguna razón para preferir uno al otro. Puesto que, si una razón determinada ofrece apoyo para el modo de vida ético (vivir en el cual servirá a las exigencias del deber, o vivir de modo que se aceptará la perfección moral como una meta, lo que por tanto dará cierto significado a las acciones de alguien), la persona que, sin embargo, no ha abrazado ni el ético ni el estético tiene aún que escoger entre considerar o no si esta razón está dotada de alguna fuerza. Si ya tiene fuerza para él, ya ha escogido el ético; lo que ex hypothesi no ha hecho. Y lo mismo sucede con las razones que apoyan el estético. El hombre que no ha escogido todavía, debe elegir las razones a las que quiera prestar fuerza. Tiene aún que escoger sus primeros principios y, precisamente porque son primeros principios, previos a cualesquiera otros en la cadena del razonamiento, no pueden aducirse más razones últimas para apoyarlos.

De este modo, Kierkegaard se presenta como imparcial frente a cualquier posición. Él no es ni «A» ni «B». Y si suponemos que representa la postura de que no existen fundamentos para escoger entre ambas posiciones y de que la elección misma es la razón última, niega también esto porque él, que no era ni «A» ni «B», tampoco es

Víctor Eremita. Sin embargo, al mismo tiempo es cada uno de ellos, y quizá detectamos su presencia sobre todo en la creencia puesta en boca de «B» de que quienquiera que se plantee la elección entre lo estético y lo ético de hecho quiere escoger lo ético; la energía, la pasión del querer seriamente lo mejor, por así decir, arrastra a la persona que opta por lo ético. (Creo que aquí Kierkegaard afirma —si es Kierkegaard quien lo afirma— algo que es falso: lo estético puede ser escogido seriamente, si bien la carga de elegirlo puede ser una pasión tan dominante como la de quienes optan por lo ético. Pienso en especial en los jóvenes de la generación de mi padre que contemplaron como sus principios éticos primitivos morían según morían sus amigos en las trincheras durante los asesinatos masivos de Ypres y el Somme; y los que regresaron decidieron que nada iba a importarles nunca más, e inventaron la trivialidad estética de los años veinte.)

Mi descripción de la relación de Kierkegaard con Enten-Eller es por descontado diferente de la interpretación que más tarde diera el propio Kierkegaard, cuando llegó a interpretar sus propios escritos retrospectivamente como una vocación única e inalterada; y los mejores discípulos de Kierkegaard en nuestro tiempo, como Louis Mackey y Gregor Malantschuk, respetan en este punto el autorretrato avalado por Kierkegaard. Sin embargo, si tomamos todas las pruebas que tenemos de las actitudes de Kierkegaard hacia finales de 1842 —y quizás el texto y los pseudónimos de Enten-Eller sean la mejor de todas esas pruebas— me parece que sus posiciones son difíciles de mantener. Un poco después, en Philosophiske Smuler (1845), Kierkegaard invoca esta nueva idea fundamental de elección radical y última para

explicar cómo alguien se convierte en cristiano, y por ese tiempo su caracterización de la ética ha cambiado radicalmente también. Eso había quedado bastante claro ya en Frygt og Baeven (1843). Pero en 1842 mantenía una relación muy ambigua con esta nueva idea, pues aunque fuese su autor al mismo tiempo renunciaba a la autoría. No es sólo que esa idea esté reñida con la filosofía de Hegel, que ya en Enten-Eller era uno de los blancos principales de Kierkegaard, sino que destruye toda la tradición de la cultura moral racional, a menos que ella misma pueda ser racionalmente derrotada.

El segundo rasgo de Enten-Eller al que dedicaremos ahora nuestra atención tiene que ver con la profunda inconsistencia interna —parcialmente encubierta por la forma del libro— entre su concepto de elección radical y su concepto de lo ético. Lo ético es presentado como un dominio en que los principios tienen autoridad sobre nosotros con independencia de nuestras actitudes, preferencias y sentimientos. Lo que yo siento en cualquier momento dado es irrelevante para la pregunta de cómo debo vivir. Por esto el matrimonio es el paradigma de lo ético. Bertrand Russell un día de 1902 mientras montaba en bicicleta se dio de repente cuenta de que ya no estaba enamorado de su primera mujer, y de tal comprensión se siguió con el tiempo la ruptura de ese matrimonio. Kierkegaard habría dicho, sin duda con acierto, que cualquier actitud cuya ausencia pueda ser descubierta mediante una impresión instantánea mientras uno monta en bicicleta es solamente una reacción estética, y que tal experiencia debe ser irrelevante para el compromiso que implica el matrimonio auténtico, dada la autoridad de los preceptos morales que definen el matrimonio. Pero, ¿de dónde deriva lo ético esta clase de autoridad?

Para responder a esta pregunta consideremos qué clase de autoridad tiene cualquier principio si está abierto a que elijamos concederle o no autoridad. Puedo, por ejemplo, elegir observar un régimen de ascetismo y ayuno y puedo hacerlo, digamos, por razones de salud o

religiosas. La autoridad que tales principios poseen deriva de las razones de mi elección. Si son buenas razones, los principios tendrán la correspondiente autoridad; si no lo son, los principios en la misma línea estarán privados de autoridad. Se seguiría que un principio para cuya elección no se pudieran dar razones sería un principio desprovisto de autoridad. Podría yo adoptarlo como tal principio por antojo, capricho o algún propósito arbitrario. Sucede que me gusta actuar de esta manera, pero si escojo abandonar el principio cuando no me venga bien, soy perfectamente libre de hacerlo. Tal principio (quizá sea forzar el lenguaje llamarlo principio) parecería pertenecer claramente al dominio de lo estético de Kierkegaard.

La doctrina de Enten-Eller es lisa y llanamente el resultado de que los principios que pintan el modo de vida ético son adoptados sin razón alguna, sino por obra de una elección que permanece más allá de razones, precisamente porque es la elección lo que se constituye para nosotros en una razón. Sin embargo, lo ético es lo que tiene autoridad sobre nosotros. Pero, ¿cómo lo que adoptamos por una razón puede tener autoridad sobre nosotros? La contradicción en la doctrina de Kierkegaard es patente. Alguien podría replicar a esto que apelamos a la autoridad de modo característico, cuando no tenemos razones; podemos apelar a la autoridad de los custodios de la Revelación Cristiana, por ejemplo, tan pronto como fracasen nuestras razones. Por tanto, la noción de autoridad y la noción de razón no están íntimamente conectadas, como mi argumentación sugiere, sino que son de hecho mutuamente excluyentes. Sin embargo, este concepto de autoridad que excluye a la razón, como ya he apuntado, es él mismo típica, si no exclusivamente, un concepto moderno, de moda en una cultura en donde es ajena y repugnante la noción de autoridad, por lo que parece irracional apelar a la autoridad. Pero la autoridad tradicional de lo ético, en la cultura que Kierkegaard heredó, no era de este tipo arbitrario. Y es este concepto tradicional de autoridad el que debe encarnarse en lo ético tal como Kierkegaard lo describe. (No sorprende

que Kierkegaard fuera el primero en descubrir el concepto de elección radical, puesto que también en los escritos de Kierkegaard se rompen los lazos entre razón y autoridad.)

He argumentado que hay una profunda incoherencia en Enten-Eller; si lo ético tiene alguna base, ésta no puede venirle de la noción de elección radical. Antes de ir a la pregunta de cómo llega Kierkegaard a esta postura incoherente, permítaseme apuntar un tercer rasgo de Enten-Eller. Es el carácter conservador y tradicional que Kierkegaard tiene de lo ético. En nuestra propia cultura, la influencia de la noción de elección radical aparece en nuestros dilemas sobre qué principios éticos escoger. Somos casi intolerablemente conscientes de las alternativas morales rivales. Pero Kierkegaard combina la noción de elección radical con una concepción incuestionada de lo ético. Cumplir las promesas, decir la verdad y ser benevolente, todo ello incorporado en principios morales universalizables, entendidos de un modo muy simple; el hombre ético no tiene graves problemas de interpretación una vez ha realizado su elección inicial. Observar esto es observar que Kierkegaard se ha provisto de nuevos apuntalamientos prácticos y filosóficos para una forma de vida antigua y heredada. Quizás es esta combinación de novedad y tradición, profundamente incoherente, lo que explica la incoherencia de la postura de Kierkegaard. Ciertamente, y así lo defenderé, dicha incoherencia es el desenlace lógico del proyecto ilustrado de proveer a la moral de fundamento racional y justificación.

Para entender por qué, retrocedamos de Kierkegaard a Kant. Como Kierkegaard polemiza incesantemente con Hegel, es muy fácil uo caer en la cuenta de los débitos positivos de Kierkegaard para con Kant. Pero de hecho es Kant quien en casi todos los aspectos pone a punto la escena filosófica para Kierkegaard. El tratamiento kantiano de las pruebas de la existencia de Dios y su definición de la religión racional prestan una parte esencial del fondo de la idea de cristianis-

mo según Kierkegaard; e igualmente es la filosofía moral de Kant el fondo esencial del tratamiento de lo ético por Kierkegaard. En lo que Kierkegaard llama modo de vida estético se distingue con facilidad la versión literariamente genial de lo que Kant tenía por inclinación. Cualquier cosa que se piense de Kant, y es difícil exagerar sus méritos, no incluye considerarlo un genio literario, como tampoco a cualquier otro filósofo de la historia. Sin embargo, es en el poco pretencioso y honrado alemán de Kant donde encuentra su paternidad el elegante, aunque no siempre transparente, danés de Kierkegaard.

En la filosofía moral de Kant hay dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral obligan a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo. El proyecto de descubrir una justificación racional de la moral es simplemente el de descubrir una prueba racional que discrimine, entre diversas máximas, cuáles son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a qué voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión. Kant, por supuesto, no tiene la menor duda sobre qué máximas son efectivamente expresión de la ley moral; los hombres y mujeres sencillamente virtuosos no tienen que esperar a que la filosofía les diga en qué consiste la recta voluntad, y Kant no dudó por un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habrían de ser avaladas por la prueba racional. Así, el contenido de la moral de Kant era tan conservador como el contenido de la de Kierkegaard, y esto apenas debe sorprendernos. Aunque la infancia luterana de Kant en Kónigsberg se produjo cien años antes que la infancia luterana de Kierkegaard en Copenhague, la misma moral heredada marcó a los dos hombres.

Por una parte, Kant posee un surtido de máximas, y por otra, una concepción de lo que debe ser la prueba racional de una máxima.

¿Qué concepción es ésta y de dónde deriva? Nos será más fácil adelantar una respuesta a estas preguntas si consideramos por qué rechaza Kant dos concepciones de tal prueba, antes muy consideradas en las tradiciones europeas. Por una parte, Kant rechaza la opinión de que la prueba de una máxima propuesta sea que obedecerla conduzca como fin a la felicidad de un ser racional. Kant no duda de que todos los hombres desean la felicidad; y no duda de que el más alto bien concebible es la perfección moral individual coronada por la felicidad que merece. Pero cree también que nuestra concepción de la felicidad es demasiado vaga y cambiante para que nos provea de una guía moral segura. Además, cualquier precepto ideado para asegurar nuestra felicidad debería ser expresión de una regla mantenida sólo condicionalmente; daría instrucciones para hacer esto y aquello siempre y cuando el hacerlo condujera realmente a la felicidad como resultado. Por tanto, Kant mantiene que toda expresión auténtica de la ley moral es de carácter imperativo categórico. No nos obliga hipotéticamente; simplemente nos obliga.

Así pues, la moral no puede encontrar fundamento en nuestros deseos; pero tampoco puede encontrarlo en nuestras creencias religiosas. La segunda opinión tradicional que Kant repudia es aquella según la cual la prueba de una máxima o precepto dado es que sea ordenado por Dios. En opinión de Kant, nunca puede seguirse del hecho de que Dios nos ordene hacer esto y aquello el que debamos hacer esto y aquello. Para que pudiéramos sacar justificadamente tal conclusión deberíamos también conocer que siempre debemos hacer lo que Dios ordena. Pero no podíamos conocer esto antes de que por nosotros mismos poseyéramos un modelo de juicio moral independiente de las órdenes de Dios, por cuyo medio pudiéramos juzgar las acciones y palabras de Dios y encontrar así a Éste moralmente digno de obediencia. Pero, si poseemos tal modelo, claramente las órdenes de Dios serán redundantes.

Podemos ya apuntar ciertos rasgos obvios y salientes del pensamiento de Kant que lo declaran antepasado inmediato del de Kierkegaard. La esfera en la que la felicidad debe ser perseguida se distingue marcadamente de la esfera de la moral, y ambas a su vez, y no menos marcadamente, de los mandamientos y la moral de inspiración divina. Además, los preceptos de la moral no sólo son los mismos que constituían lo ético para Kierkegaard; inspiran también el mismo género de respeto. Sin embargo, mientras Kierkegaard ha visto el fundamento de lo ético en la elección, Kant lo ve en la razón.

La razón práctica, de acuerdo con Kant, no emplea ningún criterio externo a sí misma. No apela a ningún contenido derivado de la experiencia; las argumentaciones independientes de Kant contra el uso de la felicidad o la invocación de la revelación divina meramente reforzarán una postura implícita ya en la opinión de Kant acerca de la función y poderes de la razón. Pertenece a la esencia de la razón el postular principios que son universales, categóricos e internamente consistentes. Por tanto, la moral racional postulará principios que puedan y deban ser mantenidos por todo hombre, independientes de circunstancias y condiciones, que pudieran ser obedecidos invariablemente por cualquier agente racional en cualquier ocasión. La prueba para cualquier máxima que se proponga puede fácilmente definirse así: ¿podemos o no podemos consistentemente querer que todos actuaran siempre de acuerdo con ella?

¿Cómo podemos decidir si este intento de formular una prueba decisiva para las máximas de la moral tiene éxito o no? Kant mismo intenta mostrar esto con máximas como «di siempre la verdad», «cumple las promesas», «sé benevolente con los necesitados» y «no cometas suicidio», que pasan su prueba, mientras que máximas como «cumple las promesas únicamente si te conviene», no pasan. Sin embargo, de hecho, al aproximarse a ejemplos para mostrar esto, tiene que usar argumentaciones claramente deficientes, culminando en su

afirmación de que cualquier hombre que admitiera la máxima «me mataré cuando las expectativas de dolor sobrepasen a las de felicidad» sería inconsistente porque tal voluntad «contradice» un impulso de vida implantado en todos nosotros. Esto es como si alguien afirmara que cualquier hombre que admitiera la máxima «siempre llevaré el pelo corto» es inconsistente porque tal voluntad «contradice» un impulso de crecimiento del cabello implantado en todos nosotros. Pero no es sólo que las argumentaciones de Kant impliquen grandes errores. Es muy fácil ver que muchas máximas inmorales o trivialmente amorales se contrastarían por la prueba kantiana de manera convincente... a veces, más convincente que la prueba de las máximas morales que Kant aspira a sostener. Así, «cumple todas tus promesas a lo largo de tu vida entera excepto una», «persigue a aquellos que mantienen falsas creencias religiosas» y «come siempre mejillones los lunes de marzo» pasan todas la prueba de Kant, ya que todas pueden ser unlversalizadas sin pérdida de coherencia.

A esto puede replicarse que aunque resulte de lo que Kant dijo, no puede ser lo que Kant quiso decir. Cierta y obviamente, no era lo que Kant preveía, puesto que él mismo creía que su prueba de universalización coherente definiría un contenido moral capaz de excluir tales máximas universales y triviales. Kant creía esto porque consideraba que sus formulaciones del imperativo categórico en términos de universalizabilidad eran equivalentes a esta otra definición completamente distinta: «Actúa siempre de modo que la humanidad sea para ti, en tu propia persona y en la de los demás, un fin en sí mismo y no un medio».

Esta formulación tiene claramente un contenido moral, aunque no muy definido, si no se complementa con una buena dosis de explicaciones. Lo que Kant quiere decir con eso de tratar a alguien como un fin más que como un medio, parece ser lo que sigue, como he apuntado antes al citar la filosofía moral de Kant como el contraste más lu-

minoso con el emotivismo: Yo puedo proponer un curso de acción a alguien de dos modos, que son ofrecerle razones para actuar, o tratar de influirle por vías no racionales. Si hago lo primero, lo trato como a una voluntad racional, digna del mismo respeto que a mí mismo me debo, porque al ofrecerle razones le ofrezco una consideración impersonal para que la evalúe. Lo que hace de una razón una buena razón no tiene que ver con quién la usa en una ocasión determinada; y hasta que un agente ha decidido por sí mismo si una razón es buena o no, no tiene razón para actuar. Por el contrario, la tentativa de persuasión no racional envuelve la tentativa de convertir al agente en un mero instrumento de mi voluntad, sin ninguna consideración para con su racionalidad. Así pues, lo que Kant prescribe es lo que una larga línea de filósofos morales han prescrito siguiendo el Gorgias platónico. Pero Kant no nos da ninguna buena razón para mantener esta postura. Puedo sin inconsistencia alguna burlarlo: «Que cada uno excepto yo sea tratado como un medio» tal vez sea inmoral, pero no es inconsistente y no hay además ninguna inconsistencia en desear un universo de egoístas que vivan todos según esta máxima. Podría ser inconveniente para cada uno que todos vivieran según esta máxima, pero no sería imposible, e invocar consideraciones dé conveniencia introduciría en cualquier caso justamente la referencia prudencial a la felicidad que Kant aspira a eliminar de toda consideración acerca de la moral.

El intento de encontrar lo que Kant cree máximas morales en lo que Kant cree ser la razón fracasa tan cierto como fallaba el intento de Kierkegaard de hallar la fundamentación en un acto de elección; ambos fracasos están bastante relacionados. Kierkegaard y Kant están de acuerdo en su concepción de la moral, pero Kierkegaard hereda esta concepción junto con la comprensión de que el proyecto de dar aval racional a la moral ha fallado. El fracaso de Kant proporciona su punto de partida a Kierkegaard: se acudió al arto de elección para que hiciera el trabajo que la razón no había podido hacer. Y, sin embargo,

si entendemos la elección kierkegaardiana como sustituta de la razón kantiana, podemos entender a la vez que Kant también respondía a un episodio filosófico anterior, porque la apelación de Kant a la razón era heredera histórica y sucesora de las apelaciones de Diderot y Hume al deseo y las pasiones. El proyecto de Kant fue una respuesta histórica a esos fracasos como el de Kierkegaard lo fue al suyo. ¿En dónde tuvo su origen el primer fracaso?

Ante todo, necesitamos apuntar que Diderot y Hume comparten en gran medida la opinión de Kierkegaard y Kant acerca del contenido de la moral. Lo que es más sorprendente, y al contrario que Kant y Kierkegaard, gustaban de imaginarse a sí mismos como radicales en materia de filosofía. Pero, pese a su retórica radical ambos, Hume y Diderot, en asuntos morales eran profunda y extensamente conservadores. Hume está dispuesto a abrogar la prohibición tradicional cristiana del suicidio, pero sus opiniones acerca de las promesas y de la propiedad son tan poco comprometidas como las de Kant; Diderot dice creer que la naturaleza humana básica queda revelada y bien servida por lo que nos describe como sexualidad promiscua de los polinesios, pero tiene muy claro que París no es Polinesia y en El sobrino de Rameau el tnoi, el philosophe con quien Diderot anciano se identifica, es un bourgeois convencional y moralista con opiniones sobre el matrimonio, las promesas, la veracidad y la conciencia tan serias como las de cualquier paladín del deber según Kant o de lo ético según Kierkegaard. Y esto no era en Diderot meramente teoría; en la educación de su hija, su práctica fue precisamente la del bon bourgeois de su diálogo. A través de la persona del philosophe, presenta la opinión de que si en la Francia moderna todos perseguimos nuestros deseos con miras ilustradas, veremos que a largo plazo se confirman las reglas de la moral conservadora, por cuanto tienen su fundamento en los deseos y en las pasiones. A esto el joven Rameau opone tres réplicas.

La primera, ¿qué nos obliga a hacer consideraciones a largo plasi Ja expectativa inmediata es suficientemente halagadora? Segunda, ¿tal opinión del philosophe no conlleva que incluso a largo plazo

debemos obedecer las normas morales siempre y cuando sirvan a nuestros deseos, y sólo entonces? Y tercera, ¿no es acaso el modo normal en que el mundo funciona, que cada individuo, cada clase, consulte sus deseos y se rapiñen mutuamente para satisfacerlos? Donde el pbilosopke ve principios, familia, un mundo natural y social bien ordenado, Rameau ve un sofisticado disfraz para el egoísmo, la seducción y los afanes predadores.

El desafío que Rameau presenta al philosophe no puede ser interpretado como opinión del propio Diderot. Lo que los separa es precisamente la cuestión de si nuestros deseos deben ser reconocidos como guías legítimos de acción y si, por otra parte, conviene inhibirlos, frustrarlos y re-educarlos; y claramente esta pregunta no puede ser contestada intentando usar nuestros mismos deseos como una suerte de baremo. Precisamente porque todos tenemos, actual o potencialmente, numerosos deseos, muchos de ellos incompatibles y en conflicto mutuo, nos vemos obligados a decidir entre las propuestas rivales de los deseos rivales. Tenemos que decidir en qué dirección educar nuestros deseos, y cómo ordenar la variedad de impulsos, necesidades sentidas, emociones y propósitos. De ahí que las normas que nos permiten decidir y ordenar las propuestas de nuestros deseos (incluidas las normas de la moral) no pueden ellas mismas ser derivadas o justificadas por referencia a los deseos sobre los que deben ejercer arbitraje.

Diderot mismo, en el Supplément au voyage de Bougainville, intentó distinguir entre aquellos deseos que son naturales al hombre (los obedecidos por los polinesios imaginarios de su narración) y aquellos deseos corrompidos y artificialmente formados que la civilización engendra en nosotros. Pero esta distinción mina al instan-

te su tentativa de encontrar una base para la moral en la naturaleza psicológica humana. Puesto que él mismo se ve forzado a encontrar algún fundamento para discriminar entre deseos, en el Supplément logra evitar las implicaciones de su propia tesis, pero en El sobrino de Rameau se ve forzado a reconocerse a sí mismo que hay deseos rivales e incompatibles y órdenes de deseos rivales e incompatibles.

Sin embargo, el fracaso de Diderot no es, claro está, meramente suyo. Las mismas dificultades que impiden a Diderot justificar la moral no pueden ser evitadas por una interpretación filosóficamente más refinada como la de Hume; y Hume pone toda la fuerza concebible en su postura. Como Diderot, entiende todo juicio moral particular como expresión de sentimientos, de pasiones, porque para él son las pasiones y no la razón lo que nos mueve a la acción. Pero también como Diderot, observa que cuando se juzga moralmente se invocan reglas generales y se aspira a explicarlas mostrando su utilidad para ayudarnos a conseguir aquellos fines que las pasiones nos fijan. En la base de esta opinión hay otra implícita e inadvertida sobre el estado de las pasiones en el hombre normal y, pudiera decirse incluso contra la opinión de Hume acerca de la razón, razonable. Tanto en su History como en Enquiry, las pasiones de los «entusiastas» y más en particular las de los levellers 1 del siglo XVII por contraste con el ascetismo católico, son tratadas como absurdas, desviadas y, en el caso de los Igualitaristas, criminales. Las pasiones normales son las de un heredero complaciente de la revolución de 1688. Por ello, Hume está usando ya encubiertamente un modelo normativo, de hecho un modelo normativo muy conservador, para discriminar entre deseos y sentimientos, y por lo mismo descubre su flanco al mismo ataque que Diderot, en la persona del joven Rameau, se hizo a sí mismo bajo las apariencias de philosophe. Pero esto no es todo.

En el Treatise, Hume se pregunta por qué, si reglas como las de la justicia o el cumplimiento de las promesas deben ser guardadas por-

que sirven a nuestros intereses a largo plazo y nada más, no estaríamos justificados al quebrantarlas cuando no sirvieran a nuestros intereses siempre que tal quebrantamiento no amenazase consecuencias peores. Al tiempo que se formula esta pregunta niega explícitamente que alguna fuente innata de altruismo o compasión por los demás pudiera suplir la ausencia de una argumentación de interés o utilidad. Pero en el Enquiry se siente compclido a invocar justamente tal fuente. ¿A qué viene este cambio? Está claro que la invocación de Hume a la compasión es un invento que intenta tender un puente sobre la brecha entre cualquier conjunto de razones que pudieran apoyar la adhesión incondicional a normas generales e incondicionadas y un conjunto de razones para la acción o el juicio que pudieran derivarse de nuestros particulares, fluctuantes y acomodaticios deseos, emociones e intereses. Más tarde, en Adam Smith, la compasión será invocada precisamente para el mismo propósito. Pero la brecha es lógicamente insalvable, y «compasión», tal como es usada por Hume y por Smith, es el nombre de una ficción filosófica.

I. Movimiento político inglés, surgido en 1645, de carácter radical.

Hasta aquí todavía no he dado el debido peso a la fuerza de las argumentaciones negativas de Hume. Lo que lleva a Hume a la conclusión de que la moral debe ser entendida, explicada y justificada por referencia al lugar de las pasiones y deseos en la vida humana, es su postulado inicial de que cualquier moral, o es obra de la razón, o es obra de las pasiones, y su argumentación aparentemente concluyente es que no puede ser obra de la razón. Por ello se ve compelido a la conclusión de que la moral es obra de las pasiones, con completa independencia y antes de aducir cualquier argumentación positiva para tal aserto. La influencia de las argumentaciones negativas es igualmente clara en Kant y Kierkegaard. Así como Hume intenta fundamentar la moral en las pasiones porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en la razón, Kant la fundamenta en

la razón porque sus argumentaciones han excluido la posibilidad de fundamentarla en las pasiones, y Kierkegaard en una elección fundamental ajena a todo criterio porque a ello le impele la naturaleza de sus consideraciones, excluyentes tanto a razón como a pasión.

De este modo, la validación de cada postura se hace descansar en el fracaso de las otras dos y la suma total de la crítica que cada postura hace de las demás da como resultado el fracaso de todas. El proyecto de proveer a la moral de una validación racional fracasa definitivamente y de aquí en adelante la moral de nuestra cultura predecesora —y por consiguiente la de la nuestra— se queda sin razón para ser compartida o públicamente justificada. En un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya ese trasfondo compartido ni fundamento para el discurso moral y la acción; y el fracaso de la filosofía en proveer de lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico.

¿Por qué la significación de este fracaso no fue valorada en el período en que ocurrió? Ésta es una pregunta a la que habremos de atender con mayor amplitud en el desarrollo ulterior de la argumentación. De momento me basta poner de relieve que la opinión letrada en general fue víctima de su historia cultural, que la cegaba con respecto a su verdadera naturaleza; y que los filósofos morales acabaron por continuar sus debates mucho más aislados del público que antes. Incluso en la actualidad, el debate entre Kierkegaard, Kant y

Hume no carece de continuadores académicos ingeniosos; el rasgo más significativo de dicho debate es el continuo pulso entre las argumentaciones negativas de cada tradición contra las de las demás. Pero antes de que podamos entender la significación del fracaso en proveer de una pública y compartida justificación racional de la moral, así como explicar por qué la significación de esto no se valoró en

su tiempo, tenemos que llegar a un entendimiento mucho menos superficial acerca de por qué fracasó el proyecto y cuál fue el carácter de ese fracaso.

5. ¿POR QUÉ TENÍA QUE FRACASAR EL PROYECTO ILUSTRADO DE JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL?

Hasta ahora, he presentado el fracaso del proyecto de justificación de la moral sólo como el fracaso de una sucesión de argumentaciones particulares; y si eso fuera todo, daría la impresión de que la dificultad meramente estribaba en que Kierkegaard, Kant, Diderot, Smith y demás contemporáneos no fueron lo bastante hábiles construyendo razonamientos. En tal caso, la estrategia adecuada sería esperar hasta que una mente más potente se aplicara a los problemas. Y tal ha sido la estrategia del mundo de la filosofía académica, incluso aunque bastantes filósofos profesionales encuentren algo embarazoso el admitirlo. Pero supongamos lo más plausible, y es que el fracaso del proyecto del siglo XVIII-XIX fue de otra especie completamente diferente. Supongamos que las argumentaciones de Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith y similares fracasaron porque compartían ciertas características que derivaban de un determinado trasfondo común histórico. Supongamos que no podemos entenderlos como si contribuyeran a un debate sobre la moral fuera del tiempo, sino sólo como herederos de un esquema de creencias morales muy peculiar y concreto, un esquema cuya incoherencia interna garantizaba desde el principio el fracaso del común proyecto filosófico.

Consideremos ciertas creencias compartidas por todos los que contribuyeron al proyecto. Todos ellos, lo he apuntado anteriormente, se caracterizaban por un grado sorprendente de acuerdo en cuanto al contenido y al carácter de los preceptos que constituyen la moral] auténtica. El matrimonio y la familia eran au fond tan incuestionables para el philosophe racionalista de Diderot como para el juezy Wilhelm de Kierkegaard. El cumplimiento de las promesas y la just ticia eran tan inviolables para Hume como para Kant. ¿De dónde sa-

caban estas creencias compartidas? Obviamente, de su pasado cristiano compartido, comparado con el cual las divergencias entre Kant y Kierkegaard, de trasfondo luterano, Hume presbiteriano y Diderot católico influido por el jansenismo, son relativamente insignificantes.

Y al mismo tiempo que estaban bastante de acuerdo en el carácter de la moral, también lo estaban en que debía haber una justificación racional de la moral. Sus premisas clave caracterizarían un rasgo o rasgos de la naturaleza humana; y las reglas de la moral serían entonces explicadas y justificadas como las que es esperable que acepte cualquier ser que posea tal naturaleza humana. Para Diderot y Hume, los rasgos relevantes de la naturaleza humana son los distintivos de las pasiones; para Kant, el rasgo relevante de la naturaleza humana es el carácter universal y categórico de ciertas reglas de la razón. (Kant por supuesto niega que la moral esté «basada en la naturaleza humana», pero lo que llama «naturaleza humana» es meramente la parte fisiológica y no la racional del hombre.) Kierkegaard ya no pretende en absoluto justificar la moral; pero su intento tiene precisamente la misma estructura que comparten los intentos de Kant, Hume y Diderot, excepto que donde éstos recurren a lo distintivo de las pasiones o de la razón, él invoca lo que le parece distintivo de la toma de decisión fundamental.

Así, es común a todos estos autores la intención de construir argumentaciones válidas, que irán desde las premisas relativas a la naturaleza humana tal como ellos la entienden, hasta las conclusiones acerca de la autoridad de las reglas y preceptos morales. Quiero postular que cualquier proyecto de esta especie estaba predestinado al fracaso, debido a una discrepancia irreconciliable entre la concepción de las reglas y preceptos imorales que compartían, por un lado, y por otro, lo que compartían —a pesar de grandes diferencias— en su concepción de la naturaleza humana. Ambas concepciones tienen una historia y su relación sólo puede ser entendida a la luz de esa historia.

Consideremos, en primer lugar, la forma global del esquema moral que fue el antepasado histórico de ambas concepciones, el esquema moral que en una variedad de formas distintas y venciendo a numerosos rivales llegó a dominar durante largos períodos la Europa Medieval desde el siglo XII aproximadamente, un esquema que incluyó tanto elementos clásicos como teístas. Su estructura básica es la que Aristóteles analizó en la Ética a Nicómaco. Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre «el – hombre – tal – como - es» y «el – hombre – tal – como – podría – ser – si – realizara – su – naturaleza - esencial». La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo. La ética, sin embargo, presupone desde este punto de vista alguna interpretación de posibilidad y acto, de la esencia del hombre como animal racional y, sobre todo, alguna interpretación del telos humano. Los preceptos que ordenan las diversas virtudes y prohiben sus vicios contrarios nos instruyen acerca de cómo pasar de la potencia al acto, de cómo realizar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar nuestro verdadero fin. Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco perseguir. Los deseos y emociones que poseemos deben ser ordenados y educados por el uso de tales preceptos y por el cultivo de los hábitos de acción que el estudio de la ética prescribe; la razón nos instruye en ambas cosas: cuál es nuestro verdadero fin y cómo alcanzarlo. Así, tenemos un esquema triple en donde la naturaleza-humana-tal-como-es (naturaleza humana en su estado ineducado) es inicialmente discrepante y discordante con respecto a los preceptos de la ética, y necesita ser transformada por la instrucción de la razón práctica y la experiencia en la – naturaleza - humana – tal – como - podría – ser –si – realizara – su - telos. Cada uno de los tres elementos del esquema —la concepción de una naturaleza humana ineducada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de una naturaleza - humana - como - podría

- ser - si - realizara - su - telos— requiere la referencia a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles.

Este esquema fue ampliado y enriquecido, aunque no alterado esencialmente, al colocarlo dentro de un marco de creencias teístas los cristianos como Aquino, los judíos como Maimónides o los musulmanes como Averroes. Los preceptos de la ética tienen que ser entendidos entonces no sólo como mandatos teleológicos, sino también como expresiones de una ley divinamente ordenada. La tabla de virtudes y vicios tiene que ser enmendada y ampliada y el concepto de pecado añadido al concepto aristotélico de error. La ley de Dios exige una nueva clase de respeto y temor. El verdadero fin del hombre no puede conseguirse completamente en este mundo, sino sólo en otro. Sin embargo, la estructura triple de la naturaleza humana – tal - como - es, la naturaleza humana – tal -como-podría –ser - si- se - realizara – su - telos y los preceptos de la ética racional como medios para la transición de una a otra, permanece central en la concepción teísta del pensamiento y el juicio valorativo.

De este modo, durante el predominio de la versión teísta de la moral clásica la expresión moral tiene un doble punto de vista y propósito y un doble criterio. Decir lo que alguien debe hacer es también y al mismo tiempo decir qué curso de acción, en las circunstancias dadas, guiará eficazmente hacia el verdadero fin del hombre y decir lo que exige la ley, ordenada por Dios y comprendida por la razón. Las sentencias morales se usan entonces dentro de este marco para sustentar pretensiones verdaderas o falsas. Muchos de los mantenedores medievales de este esquema creyeron por descontado que el mismo era parte de la revelación divina, pero también descubrimiento de la razón y racionalmente defendible. Este acuerdo amplio no sobrevive cuando salen a escena el protestantismo y el catolicismo jansenista, o aun antes sus precursores medievales inmediatos. Incorporan una nueva concepción de la razón. (Mi posición en éste y otros puntos similares

queda en deuda con la de Anscombe, 1958, aunque diferenciándose bastante de ella.)

La razón no puede dar, afirman las nuevas teologías, ninguna auténtica comprensión del verdadero fin del hombre; ese poder de la razón fue destruido por la caída del hombre. «Si Adam integer stetisset», piensa Calvino, la razón jugaría el papel que Aristóteles le asignó. Pero ahora la razón es incapaz de corregir nuestras pasiones (no por casualidad las opiniones de Hume son las de alguien educado como calvinista). Sin embargo, se mantiene la oposición entre el – hombre – tal – como -es y el hombre – tal – como – podría – ser – si - realizara - su- telos, y la ley moral divina es aún el maestro de escuela que nos pasa del primer estadio al último, aunque sólo la gracia nos hace capaces de responder y obedecer a sus preceptos. El jansenista Pascal mantiene una postura peculiar muy importante en el desarrollo de esta historia. Es Pascal quien se da cuenta de que la concepción de la razón protestante-jansenista coincide en muchos aspectos con la concepción de la razón instalada en la ciencia y la filosofía más innovadoras del siglo XVII. La razón no comprende esencias o pasos de la potencia al acto; estos conceptos pertenecen al esquema conceptual sobrepasado de la escolástica. Desde la ciencia antiaristotélica se le ponen estrictos márgenes a los poderes de la razón. La razón es cálculo; puede asentar verdades de hecho y relaciones matemáticas pero nada más. En el dominio de la práctica puede hablar solamente de medios. Debe callar acerca de los fines. La razón tampoco puede, como creyó Descartes, refutar el escepticismo; por eso uno de los logros centrales de la razón según Pascal consiste en darse cuenta de que nuestras creencias se fundan en último término en la naturaleza, la costumbre y el hábito.

Las llamativas anticipaciones de Hume por parte de Pascal (como sabemos cuan familiares eran para Hume los escritos de Pascal, podemos creer que hay aquí una influencia directa) señalan el modo en

que retenía su fuerza este concepto de razón. Incluso Kant tiene presentes sus características negativas; para él, la razón, tanto como para Hume, no distingue naturalezas esenciales ni rasgos teleológicos en el universo objetivo capaz de ser estudiado por la física. Los desacuerdos de ambos acerca de la naturaleza humana coexisten con llamativos e importantes acuerdos y lo que vale para este caso vale también para Diderot, Smith o Kierkegaard. Todos rechazan cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin. Pero entender esto es entender por qué fracasaron aquéllos en su proyecto de encontrar una base para la moral.

El esquema moral que forma el trasfondo histórico de sus pensamientos tenía, como hemos visto, una estructura que requería tres elementos: naturaleza humana ineducada, hombre – como – podría – ser – si – realizara – su - telos y los preceptos morales que le hacían capaz de pasar de un estadio a otro. Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-telos. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de telos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es. Mientras los mandatos morales se situaban en un esquema cuyo propósito era corregir, hacer mejor y educar esa naturaleza humana, claramente no podrían ser deducidos de juicios verdaderos acerca de la naturaleza humana o justificados de cualquier otra forma apelando a sus características. Así entendidos, los mandatos de la moral son tales, que la naturaleza

humana así entendida tiene fuerte tendencia a desobedecer De aquí que los filósofos morales del siglo XVIII se enzarzaran en lo que era un proyecto destinado inevitablemente al fracaso; por ello intentaron encontrar una base racional para sus creencias morales en un modo peculiar de entender la naturaleza humana, dado que ¿e una parte, eran herederos de un conjunto de mandatos morales, y de otra, heredaban un concepto de naturaleza humana, lo uno y lo otro expresamente diseñados para que discrepasen entre sí. Sus creencias revisadas acerca de la naturaleza humana no alteraron esta discrepancia. Heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema coherente de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban.

Sin embargo, «no pudieron reconocer» es quizá demasiado fuerte; podemos ordenar a los filósofos morales del siglo XVIII atendiendo a la medida en que se aproximaron a tal reconocimiento. Si lo hacemos, descubriremos que los escoceses Hume y Smith son los que menos se autocuestionan, posiblemente porque les resultaba cómodo y les complacía el esquema epistemológico del empirismo británico. En efecto, Hume sufrió algo parecido a un ataque de nervios antes de reconciliarse con ese esquema; en sus escritos sobre moral no queda ni rastro de ello, sin embargo. Tampoco aparecen rasgos de incomodidad en los escritos que Diderot publicó mientras vivía; por el contrario, en El sobrino de Ramean, uno de los manuscritos que a su muerte cayeron en manos de Catalina la Grande y que tuvo que ser sacado de Rusia de tapadillo para publicarlo en 1803, encontramos una crítica de todo el proyecto de la filosofía moral dieciochesca más honda e interna que cualquier crítica externa de la Ilustración.

Si Diderot está más cerca de reconocer la ruptura de este proyecto que Hume, Kant lo está todavía más que ambos. Busca el fundamento de la moral en las normas universalizables de esa razón que se ma-

nifiesta tanto en aritmética como en moral; y a pesar de sus reticencias en cuanto a fundamentar la moral en la naturaleza humana, su análisis de la naturaleza de la razón humana es la base para su propia visión racional de la moral. Sin embargo, en el segundo libro de la segunda Crítica reconoce que sin un segmento teleológico el proyecto total de la moral se vuelve ininteligible. Este segmento teleológico se presenta como «un supuesto previo de la razón práctica pura». Su aparición en la filosofía moral de Kant pareció a sus lectores del siglo XIX, como Heine y más tarde los neokantianos, una concesión arbitraria e injustificable a posiciones que ya había rechazado. Sin embargo, si mi tesis es correcta, Kant estaba en lo cierto; la moral que se hizo en el siglo XVIII, como hecho histórico, presupone algo muy parecido al esquema teleológico de Dios, libertad y felicidad a modo de corona final de la virtud que Kant propone. Separad la moral de este trasfondo y no tendréis ya moral; o, como mínimo, habréis cambiado radicalmente su carácter.

Este cambio de carácter, resultado de la desaparición de cualquier conexión entre los preceptos de la moral y la facticidad de la naturaleza humana, aparece ya en los escritos de los propios filósofos morales del siglo XVIII. Aunque cada uno de los autores considerados intentó en sus argumentaciones positivas basar la moral en la naturaleza humana, en sus argumentaciones negativas se acercaban cada vez más a una versión no restringida del argumento de que no existe razonamiento válido que partiendo de premisas enteramente fácticas permita llegar a conclusiones valorativas o morales. Es decir, que se aproximan a un principio que, una vez aceptado, se constituye en el epitafio de todo su proyecto. Hume todavía expresa este argumento más en forma de duda que de aserto positivo. Recalca que «en cualquier sistema moral que haya encontrado», los autores hacen una transición de sentencias sobre Dios y la naturaleza humana hacia juicios morales: «en lugar de la cópula habitual de las frases, es y no es, no encuentro ninguna sentencia que no esté conectada por debe y no debe (Treatise,

III, 1.1). Y entonces se preguntará «qué razó podría darse para lo que parece de todo punto inconcebible, cómo esta relación nueva puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella». El mismo principio general, no expresado ya como una pregunta, sino como afirmación, aparece en la insistencia de Kant en cuanto a que los mandatos de la ley moral n pueden ser derivados de ningún conjunto de proposiciones acerca de la felicidad humana o la voluntad de Dios, y también en la postura de Kierkegaard sobre lo ético. ¿Cuál es el significado de esta pretensión general?

Algunos filósofos morales posteriores han llegado a formular la tesis de que ninguna conclusión moral se sigue válidamente de un conjunto de premisas factuales como «verdad lógica», entendiendo por ello que sea derivable de principios más generales, de acuerdo con la exigencia de la lógica escolástica medieval, que quiere que en un razonamiento válido no aparezca en la conclusión nada que no estuviera ya contenido en las premisas. Y, como tales filósofos han sugerido, en una argumentación que suponga cualquier intento de derivar de premisas factuales una conclusión moral o valorativa, algo que no está en las premisas (esto es, el elemento moral o valorativo) aparecerá en la conclusión. De ahí que cualquier argumentación de tal estilo deba fracasar. Sin embargo, de hecho, postular sin restricciones un principio lógico general del que se hace depender todo, es espúreo y la etiqueta escolástica sólo garantiza el silogismo aristotélico. Hay varios tipos de razonamiento válido en cuya conclusión puede aparecer algún elemento que no esté presente en las premisas. El ejemplo que cita A. N. Prior a propósito del principio invocado ilustra adecuadamente su derrumbamiento; de la premisa «él es un capitán de barco», la conclusión puede inferir válidamente «él debe hacer todo aquello que un capitán de barco debe hacer». Este ejemplo no sólo enseña que no existe ningún principio general del tipo que se invoca; además, demuestra lo que como mínimo es una verdad gramatical: una premisa «es» puede en ocasiones llevar a una conclusión «debe».

Quienes se adhieren a «ningún debe de un es» podrían, sin embargo, evitar fácilmente parte de la dificultad suscitada por el ejemplo de Prior, redefiniendo su propia postura. Lo que intentaron denunciar y presumiblemente podrían decir es que ninguna conclusión dotada de contenido substancial valorativo y moral —y la conclusión del ejemplo de Prior carece por supuesto de tal contenido— puede resultar de premisas factuales. Sin embargo, el problema ahora sería por qué nadie quiere aceptar su refutación. Han concedido que no puede derivarse de ningún principio lógico general no restringido. Sin embargo, tal refutación puede tener todavía substancia, pero una substancia que deriva de una concepción peculiar, y en el siglo XVIII nueva, de las normas y juicios morales. Esto es, se puede afirmar un principio cuya validez deriva, no de un principio lógico general, sino del significado de los términos clave empleados. Supongamos que durante los siglos XVII y XVIII el significado e implicaciones de los términos clave usados en el lenguaje moral hubiera cambiado su carácter; podría darse el caso de que lo que en un momento dado fueron inferencias válidas de alguna premisa o conclusión moral ya no lo fueran para lo que parecía ser la misma premisa factual o conclusión moral. Las que en cierto modo eran las mismas expresiones, las mismas sentencias, sustentarían ahora un significado diferente. Pero ¿tenemos alguna prueba de tal cambio de significado? Nos ayudará a responder el considerar otro tipo de ejemplo a contrario de la tesis «ninguna conclusión debe de premisas es». De premisas factuales tales como «este reloj es enormemente impreciso e irregular marcando el tiempo» y «este reloj es demasiado pesado para llevarlo encima con comodidad», la conclusión valorativa válida que se sigue es «éste es un mal reloj». De premisas factuales como «él consigue una cosecha mejor por acre que cualquier otro granjero del distrito», «tiene el programa más eficaz de mejora del suelo que se conoce» y «gana todos los primeros premios en las ferias de agricultura», la conclusión valorativa válida es «él es un buen granjero».

Ambas argumentaciones son válidas a causa del carácter especial de los conceptos de reloj y de granjero. Tales conceptos son conceptos funcionales; o lo que es lo mismo, definimos ambos, «reloj» y «granjero», en términos del propósito y función que característicamente se espera que cumplan un reloj o un granjero. Se sigue que e concepto de reloj no puede ser definido con independencia del concepto de un buen reloj, ni el de granjero con independencia del de buen granjero; y el criterio por el que algo es un reloj no es independiente del criterio por el que algo es un buen reloj, como también ocurre con «granjero» y todos los demás conceptos funcionales. Ambos conjuntos de criterios, como evidencian los ejemplos dados en el párrafo anterior, son factuales. Por ello, cualquier razonamiento basado en premisas que afirman que se satisfacen los criterios adecuados a una conclusión que afirma que «esto es un buen tal y tal» donde «tal y tal» recae sobre un sujeto definido mediante un concept funcional, será una argumentación válida que lleva de premisas fatuales a una conclusión valorativa. Así, podemos muy a salvo afirmar que para que se mantenga alguna versión corregida del principio «ninguna conclusión debe de premisas es», debe excluir de su alcance las argumentaciones que envuelvan conceptos funcionales. Pero este sugiere con énfasis que los que han insistido en que toda argumentación moral cae dentro del alcance de tal principio quizá daban po sentado que ninguna argumentación moral utiliza o se refiere a conceptos funcionales. Sin embargo, las argumentaciones morales de tradición clásica aristotélica —en cualquiera de sus versiones griegas o medievales— comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales; por cuanto la tradición clásica en su integridad ha sido substancialmente rechazada, las argumentaciones morales van a cambiar de carácter hasta caer bajo el alcance de alguna versión del principio «ninguna conclusión debe de premisas es». Es decir, «hombre» se mantiene con «buen hombre», como «reloj» con

«buen reloj», o «granjero» con «buen granjero» dentro de la tradición clásica. Aristóteles tomó como punto de partida para la investigación ética que la relación de «hombre» con «vida buena» es análoga a la de «arpista» con «tocar bien el arpa» (Ética a Nicómaco, 1095a, 16). Pero el uso de «hombre» como concepto funcional es más antiguo que Aristóteles y no deriva inicialmente de la biología metafísica de Aristóteles. Radica en las formas de vida social a que prestan expresión los teóricos de la tradición clásica. Con arreglo a esta tradición, ser un hombre es desempeñar una serie de papeles, cada uno de los cuales tiene entidad y propósitos propios: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, servidor de Dios. Sólo cuando el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, «hombre» deja de ser un concepto funcional.

Para que esto ocurriese, otros términos morales clave debieron cambiar también su significado. Las relaciones de encadenamiento entre ciertos tipos de proposiciones deben haber cambiado. Por lo tanto, no es que las conclusiones morales no puedan ser justificadas del modo en que una vez lo fueron, sino que la pérdida de posibilidad de tal justificación señala un cambio paralelo en el significado de los modismos morales. De ahí que el principio «ninguna conclusión debe de premisas es» se convierta en una verdad sin fisuras para filósofos cuya cultura sólo posee el vocabulario moral empobrecido que resulta de los episodios que he narrado. Lo que un tiempo fue tomado por verdad lógica, era signo de una deficiencia profunda de conciencia histórica que entonces informaba y aun ahora afecta en demasía a la filosofía moral. Por ello su proclamación inicial fue en sí misma un acontecimiento histórico crucial. Señala la ruptura final con la tradición clásica y el fracaso decisivo del proyecto dieciochesco de justificar la moral dentro del contexto formado por fragmentos heredados, pero ya incoherentes, sacados fuera de su tradición.

Pero no sólo ocurre que los conceptos y razonamientos morales cambien radicalmente de carácter en este momento de la historia, de forma que se convierten en antepasados inmediatos de las inciertas e interminables discusiones de nuestra propia cultura. Sucede que también los juicios morales cambian su importancia y significado. Dentro de la tradición aristotélica, llamar a x bueno (y x puede, entre otras cosas, ser una persona o un animal, una política, un estado de cosas) es decir que es la clase de x que escogería cualquiera que necesitara un x para el propósito que se busca característicamente en los x. Llamar bueno a un reloj es decir que es la clase de reloj que escogería cualquiera que quisiera un reloj que midiera el tiempo con exactitud (y no para echárselo al gato, como si dijéramos). La presuposición que conlleva este uso de «bueno» es que cada tipo de sujeto que se pueda calificar apropiadamente de bueno o malo, incluídas las personas y las acciones, tiene de hecho algún propósito función específicos dados. Llamar bueno a algo es por lo tanto también formular un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; ta proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral noción de propósitos o funciones esencialmente humanas, comienza a parecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales.

Más aún, la secularización de la moral por parte de la Ilustración había puesto en cuestión el estatus de los juicios morales como señales manifiestas de la ley divina. Incluso Kant, que todavía entiende los juicios morales como expresión de una ley universal, aunque sea una ley que cada agente racional conforma por sí mismo, no trata los juicios morales como señales de lo que la ley requiere o manda, sino como imperativos por derecho propio. Y los imperativos no son susceptibles de verdad o falsedad.

Hasta el presente, en el lenguaje coloquial, persiste el hábito de hablar de los juicios morales como verdaderos o falsos; pero la pregunta de en virtud de qué un juicio moral concreto es verdadero o falso ha llegado a carecer de cualquier respuesta clara. Que esto sea así es perfectamente inteligible si la hipótesis histórica que he apuntado es verdadera: que los juicios morales son supervivientes lingüísticos de las prácticas del teísmo clásico, que han perdido el contexto de que estas prácticas los proveían. En ese contexto, los juicios morales eran a la vez hipotéticos y categóricos. Eran hipotéticos, puesto que expresaban un juicio sobre la conducta teleológicamente apropiada de un ser humano: «debes hacer esto y esto dado que tu telos es tal y tal» o quizá «debes hacer esto y esto si no quieres que tus deseos esenciales se frustren». Eran categóricos, puesto que señalaban los contenidos de la ley universal ordenada por Dios: «debes hacer esto y esto; esto es lo que ordena la ley de Dios». Pero extraigamos de ellos aquello en virtud de lo que eran hipotéticos y aquello en virtud de lo que eran categóricos y ¿qué nos queda? Los juicios morales pierden todo estatus claro y paralelamente las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible. Tales sentencias se convierten en formas de expresión útiles para un yo emotivista, que al perder la guía del contexto en que estuvieron insertadas originariamente, ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo.

Sin embargo, plantear las cosas así es anticiparse en un camino pendiente de justificación. En apariencia doy por supuesto que estos cambios se pueden caracterizar mediante conceptos como supervivencia, pérdida de contexto y consiguiente pérdida de claridad; mientras que, como he subrayado antes, muchos de los que vivieron dicho cambio en la cultura que nos ha precedido lo vieron como una liberación, tanto de la carga del teísmo como de las confusiones de los modos teleológicos de pensar. Lo que he descrito en términos de pérdida de estructura y contenido tradicional fue percibido por las cabezas filosóficas más elocuentes como la consecución de su propia autonomía

por parte del yo. El yo se liberaba de las formas de organización social desfasadas que lo habían aprisionado, simultáneamente por medio de la creencia en un mundo ordenado teísta y teleológico y por medio de aquellas estructuras jerárquicas que pretendían legitimarse a sí mismas como parte de ese mundo ordenado.

Con independencia de que consideremos este momento decisivo de cambio como una pérdida o una liberación, como una transición hacia la autonomía o hacia la anomia, conviene destacar dos de sus rasgos. El primero son las consecuencias políticas y sociales del cambio. Los cambios abstractos en los conceptos morales toman cuerpo en hechos reales y concretos. Hay una historia aún no escrita, en la que se interpretará a los Médici, Enrique VIII y Thomas Cromwell,

Federico el Grande y Napoleón, Walpole y Wilberforce, Jefferson y Robespierre como expresando a través de sus acciones, aunque a menudo parcialmente y de maneras muy diversas, los mismísimos cambios conceptuales que al nivel de la teoría filosófica son expresados por Maquiavelo y Hobbes, Diderot y Condorcet, Hume, Adam Smith y Kant. No deben existir dos historias, una de la acción moral y política y otra de la teoría moral y política, porque no hubo dos pasados, el uno sólo poblado por acciones y el otro sólo por teorías. Cada acción es portadora y expresión de creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción moral y política.

Así, la transición a la modernidad fue una transición doble, en la teoría y en la práctica, y única como tal transición. A causa de los hábitos de pensamiento engendrados por el expediente académico moderno, que separa la historia del cambio político y social (estudiado bajo cierto conjunto de rúbricas en los departamentos de historia por un cierto conjunto de estudiosos) de la historia de la filosofía (estudiada bajo otro conjunto completamente diferente de rúbricas en de-

partamentos de filosofía por otro conjunto completamente diverso de estudiosos), por una parte las ideas adquieren vida falsamente independiente y, por otra, la acción política y social se presenta como un sin sentido peculiar. Por supuesto, el propio dualismo académico es expresión de una idea casi omnipresente en el mundo moderno; a tal punto que el marxismo, el más influyente adversario teórico de la cultura moderna, no es otra cosa sino una versión más de este mismo dualismo, con la distinción entre base y superestructura ideológica.

Sin embargo, necesitamos recordar también que si el yo se separa decisivamente de los modos heredados de teoría y práctica en el curso de una historia única y singular, lo hace en una variedad de maneras y con una complejidad que sería empobrecedor ignorar. Cuando se inventó el yo distintivamente moderno, su invención requirió no sólo una situación social bastante novedosa, sino también su definición a través de conceptos y creencias diversos y no siempre coherentes. Lo que entonces se inventó fue el individuo y debemos volver ahora sobre la pregunta de lo que añadió esta invención y cómo ayudó a dar forma a nuestra propia cultura emotivista.

6. ALGUNAS CONSECUENCIAS DEL FRACASO DEL PROYECTO ILUSTRADO

Los problemas de la teoría moral moderna emergen claramente como producto del fracaso del proyecto ilustrado. Por una parte, el agente moral individual, liberado de la jerarquía y la teleología, se autoconcibe y es concebido por los filósofos morales como soberano en su autoridad moral. Por otra parte, lo heredado, las reglas morales, aunque parcialmente transformadas, tienen que encontrar algún estatus, una vez privadas de su antiguo carácter teleológico y su todavía más antiguo carácter categórico en tanto que expresiones, en último término, de una ley divina. Si tales reglas no pueden encontrar un nuevo estatus que justifique racionalmente el recurso a ellas, tal recurso parecerá un mero instrumento del deseo y de la voluntad individual. Por ello existe una urgencia de vindicarlas urdiendo alguna teleología nueva o encontrándoles un nuevo estatus categorial. El primero de estos proyectos confiere su importancia al utilitarismo; el segundo, a todos los intentos de seguir a Kant tratando de fundamentar en la naturaleza de la razón práctica la autoridad de la invocación de normas morales. Voy a postular que ambos intentos fracasaron, como no podían por menos que fracasar, pero que en el curso de los mismos se realizaron con éxito diversas transformaciones sociales así como intelectuales.

Las formulaciones originales de Bentham traslucen una aguda percepción de la naturaleza y la escala de los problemas a que se enfrentaba. Su innovadora psicología da una visión de la naturaleza humana a cuya luz puede situarse con claridad el problema de dotar de un nuevo estatus a las reglas morales; y Bentham no retrocedió ante la noción de que estaba asignando un estatus nuevo a las reglas morales y dando un nuevo significado a los conceptos morales clave.

La moral tradicional estaba, a su entender, llena de superstición; hasta que no entendimos que los únicos motivos de la acción humana son la atracción hacia el placer y la aversión al dolor no pudimos expresar los principios de una moral ilustrada, a la que proveen de lelos la búsqueda de un máximo de placer y de la ausencia de dolor «Placer» era para Bentham el nombre de un tipo de sensación, del mismo modo que lo es «dolor»; y las sensaciones de ambos tipos varían sólo en número, intensidad y duración. Es importante observar esta falsa definición de placer, aunque sólo sea porque los inmediatos sucesores utilitaristas de Bentham la consideraron la fuente mayor de dificultades que se plantean contra el utilitarismo. Por consiguiente, no siempre atendieron de un modo adecuado a la forma en que realiza la transición, desde su tesis psicológica de que la humanidad posee dos y sólo dos motivaciones, a su tesis moral según la cual fuera de las acciones o estrategias alternativas entre las que tenemos que escoger en cualquier momento dado, debemos siempre realizar aquella acción o impulsar aquella estrategia que tendrá como consecuencia la mayor felicidad; esto es, la mayor cantidad posible de placer con la menor cantidad posible de dolor para el mayor número. Por supuesto, según Bentham una mente educada e ilustrada reconocerá por sí sola que la búsqueda de mi felicidad, dictada por una psicología deseosa de placer y de evitar el dolor, y la busqueda de la mayor felicidad para el mayor número, de hecho coinciden Pero el fin del reformador social es reconstruir el orden social para que incluso la búsqueda no ilustrada de felicidad produzca la mayor felicidad para el mayor número posible; de tal fin brotan las numerosas reformas legales y penales que Bentham propone. Fijémonos c que el reformador social podría no encontrar una motivación par dedicarse a estas tareas especiales antes que a otras, si no fuera por que una consideración ilustrada de la propia felicidad aquí v ahora incluso bajo un orden social y legal no reformado como el de la Inglaterra de finales del siglo XVIII y prin-

cipios del XIX, debe dirigir inexorablemente la búsqueda de la mayor felicidad. Es una pretensión empírica, pero ¿es verdadera?

A John Stuart Mili, a la vez el primer benthamita y con según dad la mente y el personaje más distinguido de los que abrazaron benthamismo, le costó un ataque de nervios el dejar claro, inclus para Mili mismo, que no lo era. Mili concluyó que lo que necesitab reforma era el concepto de felicidad de Bentham; en realidad, logró poner en cuestión que la moral derivara de la psicología. Pero era ésa la derivación que proveía de completo fundamento racional al proyecto de una teleología naturalista nueva según Bentham. No debe sorprender que cuando este fallo se reconoció dentro del benthamismo, su contenido teleológico se hiciera cada vez más escaso.

John Stuart Mili acertaba cuando aseguró que la concepción benthamiana de la felicidad necesitaba ser ampliada; en El utilitarismo intentó hacer una distinción clave entre «placeres elevados» y «placeres inferiores»; en Sobre la libertad y otras obras relaciona el crecimiento de la felicidad humana con la extensión de la capacidad creadora humana. Pero el efecto de estas correcciones es sugerir (lo que ningún benthamiano por reformado que estuviese concedería) que la noción de felicidad humana no es una noción unitaria simple, y que no puede proveernos de criterio para nuestras elecciones clave. Si alguien nos sugiere, en el espíritu de Bentham o Mili, que debemos guiar nuestras elecciones con arreglo a las perspectivas de nuestro futuro placer o felicidad, la respuesta apropiada es preguntar: ¿qué placer, qué felicidad debe guiarme? Porque hay demasiadas clases diferentes de actividad placentera, demasiados modos diferentes de obtener la felicidad. Y placer o felicidad no son estados mentales para cuya obtención esas actividades y modos sean sólo medios alternativos. El placer – de – tomar - Guinnes no es el – placer – de – nadar – en – la – playa – de - Crane, y nadar y beber no son dos medios diferentes de alcanzar un mismo estado final. La felicidad propia del

modo de vida de un claustro no es la misma felicidad característica, de la vida militar. Los diferentes placeres y las diferentes felicidades son inconmensurables en sumo grado: no hay escalas de cantidad y calidad con que medirlos. Por consiguiente, apelar al criterio del placer no me dirá qué hacer, si beber o nadar, y apelar al de felicidad no podrá decidirme entre la vida de un monje o la de un soldado.

Haber entendido el carácter polimorfo del placer y la felicidad equivale naturalmente a inutilizar estos conceptos de cara a los propósitos utilitaristas; si la perspectiva del propio placer o felicidad futuras no puede, por las razones que he apuntado, proveer de criterios para resolver los problemas de la acción de cualquier individuo, resulta que la noción de la mayor felicidad o la del mayor número es una noción sin ningún contenido claro en absoluto. Es un pseudo-concepto útil para múltiples usos ideológicos, pero nada más que eso. De ahí que cuando lo encontramos en la vida práctica siempre es necesario preguntar qué proyecto o propósito real se oculta con su uso. Decir esto no es, por descontado, negar que muchos de sus usos han estado al servicio de ideas socialmente beneficiosas. Las reformas radicales de Chadwick para provisión de medidas de salud pública, la militancia de Mill a favor de la extensión del voto y el fin de la opresión de la mujer y otras causas e ideales del siglo XIX invocaron todos la norma de utilidad para sus buenos fines. Pero el uso de una ficción conceptual para una bueña causa no la hace menos ficticia. Notaremos la presencia de algunas otras ficciones en el discurso moral moderno más adelante; pero antes hemos de considerar un rasgo más del utilitarismo del siglo XIX.

Muestra de la seriedad y la energía moral de los grandes utilitaristas del siglo XIX fue que sintieron la obligación permanente de someter una y otra vez a verificación sus propias posturas tratando de no engañarse a sí mismos. El logro culminante de tal escrutinio fue la filosofía moral de Sidgwick. Y con Sidgwick se acepta por fin la im-

posibilidad de restaurar una estructura teleológica para la ética. Se dio cuenta de que los mandatos morales del utilitarismo no podían deducirse de ningún fundamento psicológico y de que los preceptos que nos ordenan perseguir la felicidad general no pueden derivarse, y son lógicamente independientes, de cualquier precepto que nos ordene la búsqueda de nuestra propia felicidad. Nuestras creencias morales básicas tienen dos características, como se vio forzado a reconocer Sidgwick sin que ello le hiciera feliz; no forman unidad de ninguna especie, son irreductiblemente heterogéneas; y su admisión es y debe ser inargumentada. En los cimientos del pensamiento moral subyacen creencias de cuya verdad no puede darse razón que vaya más allá de ellas mismas. A tales proposiciones, Sidgwick, tomando la palabra en préstamo de Whewell, les da el nombre de intuiciones. Es evidente la decepción de Sidgwick con el resultado de su investigación, cuando dice que después de buscar el cosmos había encontrado tan sólo el caos.

Fueron por supuesto las posiciones finales de Sidgwick las que Moore tomó en préstamo sin confesarlo, presentando lo ajeno junto con un simulacro propio de mala argumentación, en los Principia Ethica. Las diferencias entre los últimos escritos de Sidgwick y los Principia Ethica son más de tono que de substancia. Lo que Sidgwick presenta como un fracaso, Moore lo expone como un descubrimiento luminoso y liberador. Y los lectores de Moore, para quienes, como ya he subrayado, la luminosidad y la liberación eran importantísimas, se vieron a sí mismos tan salvados de Sidgwick y de cualquier otro utilitarismo como del cristianismo. Lo que naturalmente no vieron era que se privaban de cualquier base para pretender la objetividad y que con sus vidas y juicios venían a suministrar la evidencia a la que pronto apelaría agudamente el emotivismo.

La historia del utilitarismo vincula así históricamente el proyecto dieciochesco de justificación de la moral con el declive hacia el emo-

tivismo del siglo XX. Pero el fracaso filosófico del utilitarismo y sus consecuencias para el pensamiento y la teoría por supuesto no son más que una parte de la historia relevante. El utilitarismo apareció en multitud de formas sociales y dejó su huella en multitud de papeles sociales e instituciones. Y éstas permanecieron como herencia mucho después de que el utilitarismo hubiera perdido la importancia filosófica que le había conferido la interpretación de John Stuart Mili. Pero aunque esta herencia social está lejos de ser desdeñable para mi tesis central, demorare el subrayarla hasta que haya considerado el fracaso de un segundo intento filosófico de dar cuenta de cómo la autonomía del agente moral podría coherentemente combinarse con la opinión de que las normas morales tienen una autoridad independiente y objetiva.

El utilitarismo avanzó sus propuestas de mayor éxito en el siglo XIX. Después de eso, el intuicionismo seguido por el emotivismo mantuvo el predominio en la filosofía británica, mientras que en los Estados Unidos el pragmatismo abasteció de la misma clase de praeparatio evangélica para el emotivismo que en Gran Bretaña proveía el intuicionismo. Pero por las razones que ya hemos apuntado, el emotivismo pareció siempre implausible a los filósofos analíticos ocupados en preguntar sobre el significado, porque es evidente que el razonamiento moral existe, que a menudo se derivan válidamente conclusiones morales a partir de ciertos conjuntos de premisas. Tales filósofos analíticos resucitaron el proyecto kantiano de demostrar que la autoridad y la objetividad de las normas morales son la autoridad y la objetividad que corresponden al ejercicio de la razón. De ahí que su proyecto fue, y es, mostrar que cualquier agente raciona] está lógicamente obligado por las normas de la moral en virtud de su racionalidad.

Ya he sugerido que la variedad de intentos de llevar a término este proyecto y su mutua incompatibilidad arroja dudas sobre el éxito de los mismos. Pero parece claramente necesario entender no sólo que el

proyecto fracasa, sino también por qué fracasa, y para hacerlo es necesario examinar con bastante detalle uno de tales intentos. El que he escogido como ejemplo es el de Alan Gewirth en Reason and Morality (1978). Escogí el libro de Gewirth porque es uno de los intentos más recientes, pero también porque desarrolla cuidadosa y escrupulosamente las objeciones y críticas planteadas por autores anteriores. Además Gewirth mantiene una definición a la vez clara y estricta de lo que es la razón: para ser admitido como principio de la razón práctica un principio debe ser analítico; y para que una conclusión se siga de premisas de la razón práctica debe estar demostrablemente envuelta en esas premisas. Evita así la flojedad y la vaguedad acerca de lo que constituye una «buena razón», que ha debilitado los primeros intentos analíticos de presentar a la moral como racional.

La frase clave del libro de Gewirth es: «Puesto que el agente contempla como bienes necesarios la libertad y el bienestar que constituyen las características genéricas del éxito de su acción, lógicamente debe mantener que tiene derecho a estos rasgos genéricos y sienta implícitamente la correspondiente pretensión de derecho» (p. 63). La argumentación de Gewirth puede desmontarse como sigue: Cada agente racional tiene que reconocer cierta medida de libertad y bienestar como prerrequisitos para su ejercicio de la actividad racional. Por consiguiente, cada agente racional debe desear poseer esa medida de estos bienes, si es que elige desear algo. Esto es lo que Gewirth quiere decir cuando escribe «bienes necesarios» en la frase citada. Y está claro que por ahora no hay motivo para poner en tela de juicio la argumentación de Gewirth en ese punto. Es el peldaño siguiente el que es crucial y cuestionable.

Gewirth argumenta que cualquiera que mantenga que los prerrequisitos para el ejercicio de su actividad racional son bienes necesarios, está lógicamente obligado a mantener también que tiene derecho a estos bienes. Pero evidentemente la introducción del concepto de

derecho reclama justificación por dos motivos, porque es un concepto completamente nuevo en la argumentación de Gewirth en este punto, y por el carácter especial del concepto de derecho.

Ante todo, está claro que la pretensión de que yo tenga derecho a hacer o tener algo es una pretensión de un tipo completamente diferente de la pretensión de que necesito, quiero o deseo beneficiarme de algo. De la primera, si es la única consideración relevante, se deduce que los demás no deben interferir con mis intentos de hacer o tener lo que sea, sea para mi propio bien o no. De la segunda no se deduce, no importa de qué clase de bien o beneficio se trate.

Otra manera de comprender qué es lo que no ha funcionado en la argumentación de Gewirth es entender por qué este paso es tan esencial para su argumentación. Por descontado es cierto que si yo pretendo un derecho en virtud de mi posesión de ciertas características, estoy lógicamente comprometido a mantener que cualquiera que posea las mismas características posee también este derecho. Pero justamente esta propiedad de universalizabilidad necesaria no corresponde a las pretensiones de posesión, sea de una necesidad, o del deseo de un bien, incluso aunque se trate de un bien universalmente necesario.

Una razón de por qué las pretensiones acerca de los bienes necesarios para la actividad racional son tan diferentes de las pretensiones acerca de la posesión de derechos es que las segundas, a diferencia de las primeras, presuponen la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas. Tales conjuntos de reglas sólo llegan a existir en períodos históricos concretos bajo circunstancias sociales concretas. No son en absoluto rasgos universales de la condición humana. Gewirth no tiene inconveniente en admitir que expresiones tales como un «derecho» y otras relacionadas aparecen en inglés y otras lenguas en un momento relativamente tardío de la historia del lenguaje, hacia el final de la Edad Media. Pero argumenta que la exis-

tencia de tales expresiones no es una condición necesaria para que el concepto de derecho se incorpore en forma de conducta humana; y en esto, desde luego, está en lo cierto. Pero la objeción que Gewirth debe enfrentar es precisamente que aquellas formas de conducta humana que presuponen nociones de cierto fundamento de autoridad, tales como la noción de derecho, siempre tienen un carácter muy específico y socialmente local, y que la existencia de tipos concretos de instituciones o prácticas sociales es una condición necesaria para que la noción de la pretensión de poseer un derecho constituya un tipo inteligible de actuación humana. (En la realidad histórica, tales tipos de instituciones o prácticas sociales no han existido en las sociedades humanas con carácter universal.) Fuera de cualquiera de tales formas sociales, plantear la pretensión de un derecho sería como presentar al cobro un cheque en un orden social que ignorara la institución de la moneda. Gewirth ha introducido de contrabando en su argumentación una concepción que en modo alguno corresponde, como debería ser para el buen éxito de aquélla, a la caracterización mínima de un agente racional.

Considero que ambos, el utilitarismo de la mitad y final del siglo XIX y la filosofía moral analítica de la mitad y final del siglo XX, son intentos fallidos de salvar al agente moral autónomo del aprieto en que lo había dejado el fracaso del proyecto ilustrado de proveerle de una justificación racional y secular para sus lealtades morales. He caracterizado este aprieto como aquel en que el precio pagado por la liberación frente a lo que parecía ser la autoridad externa de ía moral tradicional fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo agente autónomo. Cada agente moral habló desde entonces sin ser constreñido por la exterioridad de la ley divina, la teleología natural o la autoridad jerárquica; pero, ¿por qué habría de hacerle caso nadie? Tanto el utilitarismo como la filosofía moral analítica deben entenderse como intentos de dar respuestas concluyentes a esta pregunta; y si mi argumentación

es correcta, es precisamente esta pregunta la que ambos fracasan en responder de manera concluyente. Sin embargo, casi todos/filósofos y no filósofos, continúan hablando y escribiendo como si alguno de estos proyectos hubiera tenido éxito. Y de ahí deriva uno de los rasgos del discurso moral contemporáneo que he resaltado al principio, la brecha entre el significado de las expresiones morales y las formas en que se usan. Porque el significado es y se mantiene como habría quedado garantizado si al menos uno de los proyectos filosóficos hubiera tenido éxito; pero el uso, el uso emotivista, es el que cabía esperar ante el fracaso de todos los proyectos filosóficos.

La experiencia moral contemporánea tiene, por tanto, un carácter paradójico. Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo; pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás. Intentando proteger la autonomía, cuyo precio tenemos bien presente, aspiramos a no ser manipulados por los demás; buscando encarnar nuestros principios y posturas en el mundo práctico, no hallamos manera de hacerlo excepto dirigiendo a los demás con los modos de relación fuertemente manipuladores a que cada uno de nosotros aspira a resistirse en el propio caso. La incoherencia de nuestras actitudes y de nuestra experiencia brota del incoherente esquema conceptual que hemos heredado.

Una vez entendido esto, nos es posible entender también el lugar clave que tienen otros tres conceptos en el esquema moral propiamente moderno, el de derechos, el de protesta y el de desenmascaramiento. Por «derechos» no me refiero a los derechos conferidos por la ley positiva o la costumbre a determinadas clases de personas; quiero decir aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano como tal y que se mencionan como razón para postular que la gente no debe interferir con ellos en su búsqueda de la vida, la libertad y la felicidad. Son los derechos que en el siglo XVIII fueron proclamados derechos

naturales o derechos del hombre. En ese siglo fueron definidos característicamente de modo negativo, precisamente como derechos con los que no se debe interferir. Pero, a veces, en ese mismo siglo y mucho más a menudo en el nuestro, derechos positivos (ejemplos son los derechos a la promoción, la educación o el empleo) se han añadido a la lista. La expresión «derechos humanos» es ahora más corriente que cualquier otra expresión dieciochesca. Sin embargo, y de cualquier modo, positivo o negativo, que se invoquen, se sobreentiende que atañen por igual a cualquier individuo, cualquiera que sea su sexo, raza, religión y poco o mucho talento, y que proveen de fundamento a multitud de opciones morales concretas.

Por supuesto, resultaría un tanto extraño que tales derechos atañeran a los seres humanos simplemente qua seres humanos a la luz del hecho al que he aludido al discutir la argumentación de Gewirth, a saber, que no existe ninguna expresión en ninguna lengua antigua o medieval que pueda traducir correctamente nuestra expresión «derechos» hasta cerca del final de la Edad Media: el concepto no encuentra expresión en el hebreo, el griego, el latín o el árabe, clásicos o medievales, antes del 1400 aproximadamente, como tampoco en inglés antiguo, ni en el japonés hasta mediados del siglo XIX por lo menos. Naturalmente de esto no se sigue que no haya derechos humanos o naturales; sólo que hubo una época en que nadie sabía que los hubiera. Y como poco, ello plantea algunas preguntas. Pero no necesitamos entretenernos en responder a ellas, porque la verdad es sencilla: no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios.

La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existan. Los

defensores filosóficos dieciochescos de los derechos naturales a veces sugieren que las afirmaciones que plantean que el hombre los posee son verdades axiomáticas; pero sabemos que las verdades axiomáticas no existen. Los filósofos morales del siglo XX han apelado en ocasiones a sus intuiciones o las nuestras; pero una de las cosas que deberíamos haber aprendido de la filosofía moral es que la introducción de la palabra «intuición» por parte de un filósofo moral es siempre señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación. En la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos de 1949, la práctica de no dar ninguna buena razón para aseveración alguna, que se ha convertido en normal para las Naciones Unidas, se sigue con gran rigor. Y el último defensor de tales derechos, Ronald Dworkin (Taking Rights Seriously, 1976), concede que la existencia de tales derechos no puede ser demostrada, pero en este punto subraya simplemente que el hecho de que una declaración no pueda ser demostrada no implica necesariamente el que no sea verdadera (p. 81). Lo que es cierto, pero podría servir igualmente para defender presunciones sobre los unicornios y las brujas

Los derechos humanos o naturales son ficciones, como lo es la utilidad, pero unas ficciones con propiedades muy concretas. Para identificarlas es valioso dar cuenta una vez más de la otra ficción moral que emerge del intento del siglo XVIII de reconstruir la moral, el concepto de utilidad. Cuando Bentham convirtió «utilidad» en un término cuasi-técnico, lo hizo, como ya he puesto de relieve, definiéndolo de modo que englobase la noción de las expectativas individuales de placer y dolor. Pero, dado que Stuart Mill y otros utilitaristas extendieron su noción de la multiplicidad de objetos que los seres humanos persiguen y valoran, la noción de que fuera posible sumar la totalidad de esas experiencias y actividades que resultan satisfactorias se hizo cada vez más implausible por las razones que con anterioridad he sugerido. Los objetos del deseo humano, natural o educado, son irreductiblemente heterogéneos, y la noción de su suma tanto para el caso

de los individuos como para el de alguna población no tiene sentido definido. Pero si la utilidad no es un concepto claro, usarlo como si lo fuera, emplearlo como si pudiera proveernos de un criterio racional, es realmente recurrir a una ficción.

Ahora se hace reconocible una característica central de las ficciones morales, que salta a la vista cuando yuxtaponemos el concepto de utilidad al de derechos: se proponen proveernos de un criterio objetivo e impersonal, pero no lo hacen. Y por esta sola razón debería haber una brecha entre sus significados pretendidos y los usos en que efectivamente se sitúan. Más aún, ahora podemos entender un poco mejor cómo surge el fenómeno de la inconmensurabilidad de las premisas en el debate moral moderno. El concepto de derechos fue generado para servir a un conjunto de propósitos, como parte de la invención social del agente moral autónomo; el concepto de utilidad se diseñó para un conjunto de propósitos completamente diferente. Y ambos se elaboraron en una situación en que se requerían artefactos sustitutivos de los conceptos de una moral más antigua y tradicional, sustitutivos que aparentarían un carácter radicalmente innovador e incluso iban a dar la apariencia de poner en acto sus nuevas funciones sociales. De ahí que cuando la pretensión de invocar derechos combate contra pretensiones que apelan a la utilidad o cuando alguna de ellas o ambas combaten contra pretensiones basadas en algún concepto tradicional, no es sorprendente que no haya modo racional de decidir a qué tipo de pretensión hay que dar prioridad o cómo sopesar las unas frente a las otras. La inconmensurabilidad moral es ella misma producto de una peculiar conjunción histórica.

Esto nos proporciona un dato importante para entender la política de las sociedades modernas. Porque lo que antes describí como cultura del individualismo burocrático resulta ser un debate político característicamente abierto entre un individualismo que sienta sus pretensiones en términos de derechos y formas de organización bu-

rocrática que postulan las suyas en términos de utilidad. Pero si los conceptos de derechos y de utilidad son opuestos inconmensurables aunque ficticios, sucederá que el discurso moral utilizado podrá suministrar algún simulacro de racionalidad, como mucho, al proceso político moderno, pero no a su realidad. La fingida racionalidad del debate oculta la arbitrariedad de la voluntad y el poder que se ocupan en su resolución.

También es fácil comprender por qué la protesta se convierte en un rasgo moral distintivo de la época moderna y por qué la indignación es una emoción moderna predominante. «Protestar» y sus antecesores latinos así como sus parientes franceses tenía en su origen un significado más bien positivo, o más positivo que negativo; protestar era a la vez dar testimonio a favor de algo, y sólo como consecuencia ¿c esa fidelidad dar testimonio contra alguna otra cosa.

Sin embargo, ahora la protesta es casi enteramente un fenómeno negativo, que ocurre característicamente como reacción ante la supuesta invasión de los derechos de alguien en nombre de la utilidad de otro alguien. El griterío autoafirmativo de la protesta surge de que el hecho de la inconmensurabilidad asegura que los que protestan nunca pueden vencer en una discusión; la indignada proclamación de la protesta surge del hecho de que la inconmensurabilidad asegura igualmente que quienes protestan nunca pueden tampoco perder en una discusión. De ahí que el lenguaje de la protesta se dirija de modo típico a aquellos que ya comparten las premisas de los que protestan. Los efectos de la inconmensurabilidad aseguran que los que protestan pocas veces pueden dirigirse a nadie que no sea ellos mismos. Esto no es decir que la protesta no sea eficaz; es decir que no puede ser racionalmente eficaz y que sus modos dominantes de expresión evidencian cierto conocimiento quizás inconsciente de ello.

La afirmación de que los protagonistas principales de las causas morales distintivamente modernas del mundo moderno —no me refiero a quienes tratan de apoyar tradiciones más antiguas, que de un modo u otro sobrevivieron en cierto grado de coexistencia con la modernidad— ofrecen una retórica que sirve para ocultar tras máscaras de moralidad 3o que son de hecho preferencias arbitrarias de la voluntad y el deseo, no es por supuesto una afirmación original. Cada uno de los protagonistas contendientes de la modernidad, mientras por razones obvias no quiere conceder que la afirmación sea verdadera en su propio caso, está preparado para dirigirla contra aquelios a quienes combate. De este modo los Evangélicos o Ja secta Clapham veían en la moral de la Ilustración un disfraz racional y racionalizante del egoísmo y el pecado; en cambio, los descendientes emancipados de los Evangélicos y sus sucesores Victorianos no veían en la piedad evangélica otra cosa sino mera hipocresía; más tarde el grupo de Bloomsbury, una vez liberado por Moore, vio el conjunto de la parafernalia cultural semioficial de la época victoriana como un galimatías pomposo que ocultaba no sólo la voluntad arrogante de los padres de familia y los clérigos, sino también la de Arnold, Ruskin y Spencer; por este mismo camino, D. H. Lawrence «desenmascaró» al grupo de Bloornsbury. Cuando el emotívismo fue proclamado finalmente como tesis completamente general acerca de la naturaleza del lenguaje moral, no se hizo sino generalizar lo que cada facción de la revuelta cultural del mundo moderno ya había dicho de sus respectivos predecesores morales. Desenmascarar los motivos desconocidos de la voluntad y el deseo arbitrarios que sostienen las máscaras morales de la modernidad, es en sí mismo una de las más características actividades modernas.

Corresponde a Freud el mérito de descubrir que desenmascarar la arbitrariedad de los demás siempre puede ser una defensa contra descubrirla en nosotros. Al principio del siglo XX, autobiografías como la de Samuel Butler provocaron sin duda alguna una reacción intensa

por parte de aquellos que sentían el peso opresor de la afirmación de la voluntad paterna tras las formas culturales en que habían sido educados. Y este peso opresor seguramente se debía a la medida en que los hombres y mujeres educados habían interiorizado lo que aspiraban a rechazar. De ahí la importancia de las sátiras de Lytton Strachey contra los Victorianos como parte de la liberación de Bloornsbury, y de ahí también la reacción retórica exagerada de Strachey ante la ética de Moore. Pero aún más importante fue la descripción freudiana de la conciencia heredada como superego, como una parte irracional de nosotros mismos de cuyas órdenes necesitamos, en consideración a nuestra salud psíquica, liberarnos. Por descontado, Freud creyó hacer un descubrimiento sobre la moral en tanto que tal, no sobre lo que había llegado a ser la moral en las postrimerías del siglo XIX y los principios del xx en Europa. Pero esta equivocación no disminuye el mérito de lo que hizo.

En este punto debo retomar el hilo de mi argumentación central. Empezaba por las formas inacabables del debate moral contemporáneo, y trataba de explicar esta interminabilidad como consecuencia de ser cierta una versión modificada de la teoría emotivista sobre el juicio moral, propuesta originariamente avanzada por C. L. Stevenson y otros. Pero traté esta teoría no sólo como un análisis filosófico, sino también como una hipótesis sociológica. (No me satisface este modo de presentar el asunto; no tengo claro, por las razones que di en el capítulo 3, si en este dominio cualquier análisis filosófico adecuado puede librarse de ser también una hipótesis sociológica y viceversa. Parece existir un error profundo en la noción posrulada por el mundo académico convencional de que hay dos temas o disciplinas distintos: la filosofía moral, conjunto de investigaciones conceptuales, por un lado, y por otro la sociología de la moral, conjunto de hipótesis e investigaciones empíricas. El golpe de gracia de Quine a cualquier versión sustantiva de la distinción analítico-sintética arroja dudas en

cualquier caso sobre este tipo de contraste entre lo conceptual y lo empírico.)

Mi argumentación pretendía demostrar que el emotivismo informa un amplio dominio del lenguaje moral contemporáneo y de la práctica, y más especialmente que los personajes centrales de la sociedad moderna —en el sentido peculiar que asigné a la palabra «personaje»— incorporan en su conducta los modos emotivistas. Estos personajes, por si hiciera falta repetirlo, son el esteta, el terapeuta y el gerente, el experto en burocracia. La discusión histórica de la evolución que hizo posible las victorias del emotivismo nos ha revelado algo más sobre estos personajes específicamente modernos, a saber, el grado en que intentan escapar de tratar con ficciones morales y no pueden. Pero, ¿en qué grado la categoría de ficción moral va más allá de las que ya hemos visto, que son los derechos y la utilidad? ¿Y quién se deja engañar por ellas?

El esteta es el personaje menos adecuado para ser su víctima. Aquellos picaros insolentes de la imaginación filosófica, el Rameau de Diderot y el «A» de Kierkegaard, que se repantigan con tanta insolencia a la entrada del mundo moderno, se especializan en desenmascarar las pretensiones ilusorias y ficticias. Si son engañados, lo serán sólo por su propio cinismo. Cuando el engaño estético se produce en el mundo moderno, es más bien por la renuencia del esteta a admitir que es lo que él es. La carga del propio gozo puede llegar a ser tan grande, la carga del vacío y el aburrimiento del placer puede parecer una amenaza tan clara, que a veces el esteta ha de recurrir a vicios más complicados que aquellos de que disponían el joven Rameau o «A». Incluso puede convertirse en un lector adicto de Kierkegaard y convertir la desesperación, que según Kierkegaard era el sino que amenazaba al esteta, en nueva forma de autocomplacencia. Y si el autocomplacerse en la desesperación perjudica a su capacidad de gozo,

puede acudir al terapeuta, como si se hubiera excedido con el alcohol, y hacer de la terapia una experiencia estética más.

En cambio, el terapeuta es, de los tres personajes típicos de la modernidad, no sólo el más proclive a ser engañado, sino el más proclive a que se le note que se deja engañar, y no sólo por las ficciones morales. Son fácilmente accesibles las críticas hostiles y demoledoras contra las teorías terapéuticas vigentes en nuestra cultura; en efecto, cada escuela de terapeutas pone un celo desmedido en dejar claros los defectos teóricos de las escuelas rivales. Por eso el problema no es por qué son infundadas las pretensiones de la terapia psico-analítica o de la conductista, sino más bien por qué, si han sido refutadas con tal encarnizamiento, esas terapias siguen practicándose, en su mayor parte, como si nada hubiera sucedido. Y este problema, como el del esteta, no es sólo un problema de ficciones morales.

Por supuesto, ambos, el esteta y el terapeuta, son sin dudarlo tan proclives como cualquier otro a acarrear tales ficciones. Pero no hay ficciones que les sean peculiares, que pertenezcan a la misma definición de su papel. Con el gerente, la figura dominante de la escena contemporánea, ocurre algo completamente diferente. Al lado de los derechos y de la utilidad, entre las ficciones morales centrales de la época tenemos que colocar la ficción especialmente gerencial, que se manifiesta en la pretensión de eficacia sistemática en el control de ciertos aspectos de la realidad social. Y si esta tesis puede parecer sorprendente a primera vista es por dos clases de razones completamente diferentes: no estamos acostumbrados a dudar de la eficacia de los gerentes en lo que se proponen, y tampoco estamos acostumbrados a pensar en la eficacia como concepto moral, clasificable junto a conceptos tales como los derechos o la utilidad. Los propios gerentes y muchos de los que escriben sobre gerencia se conciben como personajes moralmente neutrales, cuya formación los capacita para trazar los medios más eficientes de obtener cualquier fin que se propongan.

Si un gerente dado es eficaz o no, para la opinión dominante es una cuestión completamente diferente de la moralidad de los fines a que su eficacia sirve o fracasa en servir. Sin embargo, hay fundamentos poderosos para rechazar la pretensión de que la eficacia sea un valor moralmente neutral. Porque el concepto íntegro de eficacia, como subrayé con anterioridad, es inseparable de un modo de existencia humana en que la maquinación de los medios es principalmente y sobre todo la manipulación de los seres humanos para que encajen con patrones de conducta obediente, y es apelando a su eficacia al respecto como el gerente reclama su autoridad dentro de un estilo manipulador.

La eficacia es un elemento definidor y definitivo de un modo de vida que se disputa nuestra fidelidad con otros modos de vida alternativos contemporáneos; y si estamos evaluando las pretensiones del modelo burocrático gerencial en cuanto a tener autoridad en nuestras vidas, será una tarea esencial calibrar las pretensiones de eficacia burocráticogerencial. El concepto de eficacia está incorporado en los lenguajes y prácticas de los papeles y personajes gerenciales y es por supuesto un concepto sumamente general, ligado a nociones igualmente generales de control social ejercido hacia abajo en las corporaciones, los departamentos del gobierno, los sindicatos y multitud de otros cuerpos. Egon Bittner identificó hace algunos años una brecha crucial entre la generalidad de este concepto y cualquier criterio real lo bastante preciso como para servir en situaciones concretas.

Mientras deja completamente claro que la única justificación de la burocracia es su eficacia, Weber no nos proporciona ninguna guía clara de cómo podría aplicarse esta norma de juicio. En efecto, el inventario de los rasgos de la burocracia no contiene ninguna categoría cuya relación con la supuesta eficacia no sea discutible. Los fines de largo alcance no sirven, en definitiva, para calcularla, dada la intervención de múltiples factores contingentes en el tiempo, que hace cada vez más difícil asignar un valor determinado a la eficacia de un

período de acción controlado permanentemente. Por otra parte, el uso de fines a corto plazo para juzgar la eficacia puede entrar en conflicto con el ideal mismo de la economía. No sólo los fines a corto plazo cambian con el tiempo y compiten con otros de maneras aún no bien determinadas, sino que los resultados a corto plazo tienen como es notorio poco valor porque pueden manipularse fácilmente para que muestren cualquier cosa que uno quiera. (Bittner, 1965, p. 247.)

La brecha que se abre entre la noción generalizada de eficacia y la conducta real de los gerentes sugiere que los usos sociales de esta noción son diferentes de los que pretenden ser. Que la noción se usa para sostener y extender la autoridad y poder de los gerentes, naturalmente no se pone en cuestión; su uso en conexión con aquellas tareas que derivan de la creencia en la autoridad y poder gerencial se justifica por cuanto los gerentes poseen la facultad de poner aptitudes y conocimientos al servicio de determinados fines. Pero, ¿si la eficacia fuera parte de una mascarada al servicio del control social, más que una realidad? ¿Si la eficacia fuera una cualidad gratuitamente imputada a los gerentes y burócratas por ellos mismos y por los demás, pero de hecho una cualidad que raramente existe fuera de esa imputación?

La palabra que tomaré en préstamo para denominar la supuesta cualidad de eficacia es «pericia». No estoy poniendo en cuestión la existencia de expertos genuinos en muchas áreas: bioquímica de la insulina, historia de la educación, o muebles antiguos. Es la pericia especial y solamente gerencial y burocrática la que pondré en cuestión. Y la conclusión a que llegaré es que tal pericia resulta ser una acción moral más, porque la clase de conocimiento que se requeriría para justificarla no existe. ¿Pero qué sucedería si el control social de hecho fuera una mascarada? Consideremos la siguiente posibilidad: que lo que nos oprime no es el poder, sino la impotencia; que una de las razones clave por las que los presidentes de las grandes corporaciones no controlan a los Estados Unidos, como creen algunos críticos

radicales, es que ni siquiera consiguen controlar sus propias corporaciones; que demasiado a menudo, cuando la supuesta habilidad y poder organizativos se despliegan y se consiguen los efectos deseados, lo que pasa es que hemos sido testigos del mismo tipo de secuencia que observamos cuando un sacerdote tiene la suerte de iniciar las rogativas justo antes de la llegada imprevista de las lluvias; que las palancas de poder —una de las metáforas claves de la pericia gerencial— producen sus efectos de manera asistemática, y muy a menudo sin otra relación con los efectos de que sus usuarios alardean, sino la mera coincidencia. Si todo esto fuera cierto, resultaría del máximo interés social y político disfrazar el hecho y desplegar el concepto de eficacia gerencial, exactamente tal como lo hacen tanto los gerentes como los escritores sobre gerencia. Por fortuna, no necesito establecer todo eso como parte de la presente argumentación para demostrar que el concepto de eficacia gerencial funciona como una ficción moral; basta demostrar que su uso supone presunciones de conocimiento que no pueden probarse y, además, que la diferencia entre los usos que recibe y el significado de las afirmaciones que incorpora es exactamente similar a la que identifica la teoría del emotivismo en el caso de los demás conceptos morales modernos.

La mención del emotivismo viene muy al caso; mi tesis acerca de la creencia en la eficacia gerencial es en cierto grado paralela a la que ciertos filósofos morales emotivistas (Carnap y Ayer) postularon acerca de la creencia en Dios. Ambos, Carnap y Ayer, extendieron la teoría emotivista más allá del dominio de los juicios morales y argumentaron que los asertos metafísicos en general y los religiosos en particular, aunque se propongan informar acerca de una realidad trascendente, no hacen más sino que expresar los sentimientos y actitudes de aquellos que los enuncian. Disfrazan ciertas realidades psicológicas con el lenguaje religioso. Carnap y Ayer abren la posibilidad de dar explicación sociológica al predominio de estas ilusiones, aunque no sea ésa la aspiración de dichos autores.

Mi proposición es que «eficacia gerencial» funciona como supusieron Carnap y Ayer que funciona «Dios». Es el nombre de una realidad ficticia, pero aceptada, y con cuya invocación se disfrazan algunas otras realidades; su uso efectivo es el expresivo. Y del mismo modo que Carnap y Ayer sacaron sus conclusiones principalmente considerando lo que tuvieron por carencia de justificación racional adecuada para creer en Dios, el núcleo de mi argumentación asevera que las interpretaciones de la eficacia gerencial carecen también de justificación racional adecuada.

Si estoy en lo cierto, la caracterización de la escena moral contemporánea habrá de prolongarse un poco más lejos de lo considerado en mis argumentaciones previas. No sólo estaremos justificados al concluir que la explicación emotivista es verdadera y está incorporada en gran parte de nuestra práctica y nuestro lenguaje moral, y que mucho de tal lenguaje y práctica está envuelto en ficciones morales (como las de derechos y utilidad), sino que también tendremos que concluir que otra ficción moral, y quizá la más poderosa culturalmente de todas ellas, está incorporada en la pretensión de eficacia, y que proviene de ella la autoridad de personaje central en el drama de la sociedad moderna que se confiere al gerente burocrático. Nuestra moral se revelará, inquietantemente, como un teatro de ilusiones.

La apelación que el gerente hace a la eficacia descansa, por supuesto, en su pretensión de que posee un conjunto de conocimientos por medio de los cuales pueden modelarse las organizaciones y estructuras sociales. Tal conocimiento puede incluir un conjunto de generalizaciones factuales a modo de leyes, que permiten al gerente predecir que si tal suceso o estado de cosas de cierto tipo ocurriera o se produjera, resultaría tal otro acontecimiento o estado de hechos concreto. Sólo esas cuasi-leyes y generalizaciones podrían producir explicaciones causales concretas y predicciones por medio de las que el gerente podría modelar, influir y controlar el entorno social.

Así, hay dos partes de las pretensiones del gerente cuya autoridad está pendiente de justificación. La primera concierne a la existencia de un campo de hechos moralmente neutral, en el que el gerente es experto. La otra concierne a las cuasi-leyes y generalizaciones y sus aplicaciones a casos concretos, derivadas del estudio de este campo. Ambas pretensiones son el reflejo de pretensiones realizadas por las ciencias naturales; y no es sorprendente que lleguen a acuñarse expresiones tales como «ciencia gerencial». La pretensión de neutralidad moral del gerente, que es en sí misma una parte importante del modo en que el gerente se autopresenta y funciona en el mundo social y moral, es paralela a las pretensiones de neutralidad moral que muchos científicos físicos plantean. Lo que esto supone puede entenderse mejor comenzando por considerar cómo llegó a ser socialmente aprovechable la noción relevante de «hecho» y cómo fue puesta a contribución, en los siglos XVII y XVIII, por los antepasados intelectuales del gerente burocrático. Resultará que esta historia se relaciona de manera muy importante con la historia que ya he contado acerca de la manera en que el concepto de sujeto moral autónomo surgió en la filosofía moral. Esa aparición implicó un rechazo de todas las opiniones aristotélicas y cuasi-aristotélicas de aquel mundo al que proveía de contexto la perspectiva teleológica, y en donde las apelaciones valorativas funcionaban como una clase concreta de pretensiones factuales. Y con tal rechazo, ambos, el concepto de valor y el de hecho, adquirieron un nuevo carácter.

No es una verdad eterna que conclusiones valorativas morales o de otro tipo no puedan deducirse de premisas factuales; pero es verdad que el significado asignado a las expresiones valorativas morales y a otra clase de expresiones valorativas clave cambió durante los siglos XVII y XVIII, de forma que las consideradas comúnmente como premisas factuales no implicaran lo que comúnmente se tomó por conclusiones morales o valorativas. La promulgación histórica de esta división aparente entre hecho y valor no fue, sin embargo, un

asunto que se redujese a cómo reconstruir moral y valor; fue también reforzada por un cambio del concepto de «hecho», cambio cuyo examen debe preceder a toda evaluación de la pretensión del gerente moderno como supuesto poseedor de conocimientos que justifiquen su autoridad.

7. «HECHO», EXPLICACIÓN Y PERICIA

«Hecho» es en la cultura moderna un concepto popular de ascendencia aristocrática. Cuando el lord canciller Bacon, como parte de la propaganda de su asombrosa e idiosincrática amalgama de platonismo pasado y empirismo futuro, ordenó a sus seguidores que abjuraran de la especulación y recogieran hechos, fue entendido inmediatamente por quienes, como John Aubrey, se reunían para identificar hechos, movidos por un afán coleccionista con el mismo entusiasmo que en tiempos diferentes ha informado el coleccionar porcelanas o placas de matrícula de locomotoras. Los demás miembros tempranos de la Royal Society veían claramente que lo que Aubrey estaba haciendo no era ciencia natural en el sentido en que ellos lo entendían, pero no se dieron cuenta de que en conjunto él era más fiel que ellos a la letra del inductivismo de Bacon. Por descontado, el error de Aubrey fue, no sólo creer que el naturalista puede ser como una especie de urraca, sino también suponer que el observador puede enfrentarse con un hecho sin venir dotado de una interpretación teórica.

Que esto fue un error, bien que pertinaz y duradero, es de dominio corriente entre los filósofos de la ciencia. El observador del siglo XX mira al cielo nocturno y ve estrellas y planetas; algunos observadores anteriores, en lugar de esto vieron grietas en una esfera, a través de las cuales podía observarse la luz del más allá. Lo que cada observador cree percibir se identifica y tiene que ser identificado por conceptos cargados de teoría. Los perceptores sin conceptos, como vino a decir Kant, están ciegos. Los filósofos empiristas han afirmado que lo común al observador medieval y moderno es que cada uno de ellos ve o vio, previamente a cualquier teoría o Ínterpretación, únicamente muchas manchas pequeñas de luz contra una superficie oscura; y por lo menos está claro que lo que ambos vieron puede describirse así. Pero si toda nuestra experiencia tuviera que caracterizarse en términos de

este desnudo tipo de descripción sensorial, aunque sea un tipo de descripción que conviene restaurar de vez en cuando por muchas razones particulares, nos enfrentaríamos no sólo a un mundo sin interpretar, sino ininterpretable, a un mundo no simplemente no abarcado aún por la teoría, sino a un mundo que nunca podría ser abarcado por la teoría. Un mundo de texturas, formas, olores, sensaciones, sonidos y nada más, no propicia preguntas y no proporciona ningún fundamento para respuestas.

El concepto empirista de experiencia fue un invento cultural de los siglos XVII y XVIII. A primera vista es paradójico que haya surgido en la misma cultura en que surgieron las ciencias naturales. Fue inventado como panacea para la crisis epistemológica del siglo XVII; se pensó como artificio con que cerrar la brecha entre parecer y ser, entre apariencia y realidad. Se trataba de cerrar este hueco haciendo de cada sujeto experimentador un dominio cerrado; no existe para mí más allá de mi experiencia nada con lo que yo pueda compararla, por lo tanto el contraste entre lo que me parece y lo que de hecho es no puede formularse nunca. Esto implica un carácter privado de la experiencia, superior incluso al de los auténticos objetos privados como las imágenes persistentes en la retina. Éstas son difíciles de describir y los sujetos que intervienen en experimentos psicológicos acerca de ellas deben aprender primero a dar cuenta de ellas adecuadamente. La distinción entre parecer y ser se aplica a objetos privados reales como los mencionados, pero no a los objetos privados inventados del empirismo aunque algunos empiristas incluso intentan explicar en términos de objetos privados reales (persistencia de imágenes en la retina, alucinaciones, sueños) su noción inventada. No es raro ni sorprendente que los empiristas tuvieran que forzar viejas palabras a nuevos usos: «idea», «impresión» e incluso «experiencia». Originariamente «experiencia» significa acto de poner algo a prueba o ensayo, un significado que más tarde quedó reservado a «experimento» y más tarde aún vinculado con algún tipo de actividad, como cuando decimos «cinco

años de experiencia como carpintero». El concepto empirista de experiencia fue desconocido durante la mayor parte de la historia humana. Es comprensible entonces que la historia lingüística del empirismo sea la de una continua innovación e invención, que culmina en el bárbaro neologismo sense-datum (dato primario de la percepción).

Por el contrario, los conceptos científicos naturales de observación y experimentación trataban de ampliar la distancia entre parecer y ser. Se da prioridad a las lentes del telescopio y del microscopio sobre las lentes del ojo; en la medida de la temperatura, el efecto del calor sobre el alcohol o el mercurio tiene prioridad sobre el efecto del calor en la piel quemada por el sol o las gargantas resecas. La ciencia natural nos enseña a prestar más atención a unas experiencias que a otras, y sólo a aquellas que han sido moldeadas de forma conveniente para la atención científica. Traza de otra manera las líneas entre parecer y ser; crea nuevas formas de distinción entre apariencia y realidad e ilusión y realidad. El significado de «experimento» y el significado de «experiencia» divergen más de lo que lo hicieron en el siglo XVIII.

Por supuesto, existen más divergencias cruciales. El concepto empirista pretendió discriminar los elementos básicos con que se construye nuestro conocimiento y sobre los que se funda; creencias y teorías se validan o no, dependiendo del veredicto de los elementos básicos de la experiencia. Pero las observaciones del científico naturalista no son nunca básicas en este sentido. En efecto, sometemos las hipótesis a la prueba de la observación, pero nuestras observaciones pueden cuestionarse siempre. La creencia de que Júpiter tiene nueve lunas se prueba mirando a través de un telescopio, pero esta misma observación tiene que legitimarse por medio de las teorías de la óptica geométrica. Es tan precisa una teoría que apoye la observación como la observación lo es para la teoría.

Por lo tanto, la coexistencia del empirismo y la ciencia natural en la misma cultura tiene algo de extraordinario, puesto que el uno y la otra representan modos radicalmente diferentes e incompatibles de aproximarse al mundo. Sin embargo, en el siglo XVII ambas pudieron incorporarse y expresarse dentro de la misma visión del mundo. Se sigue de ello que esa visión del mundo es en el mejor de los casos radicalmente incoherente; el perspicaz y frío observador Laurence Sterne sacó la conclusión de que, aunque involuntariamente, la filosofía había al fin representado el mundo en broma, y con esas bromas escribió el Tristram Shandy. Lo que ocultaba la incoherencia de su propia visión del mundo a aquellos de quienes Sterne se burlaba era en parte el acuerdo acerca de lo que debía negarse y excluirse de su visión del mundo. Lo que habían convenido negar y excluir eran en su mayoría todos los aspectos aristotélicos de Ja visión clásica del mundo. Desde el siglo XVII en adelante, fue un lugar común que mientras que los escolásticos se habían permitido engañarse acerca del carácter de los hechos del mundo natural y social, interponiendo la interpretación aristotélica entre ellos mismos y la realidad experimentada, nosotros los modernos —esto es, nosotros modernos del siglo XVII y del XVIII— nos habíamos despojado de interpretación y teoría y habíamos confrontado de la manera justa el hecho y la experiencia. Precisamente en virtud de esto, tales modernos se proclamaron y llamaron la Ilustración, las Luces, y por contraposición interpretaron el pasado medieval como los Siglos Oscuros. Lo que ocultó Aristóteles, ellos lo ven. Naturalmente esta presunción, como pasa siempre con tales presunciones, era signo de una transición no conocida ni reconocida de una postura teórica a otra. En consecuencia, la Ilustración es el período par excellence en que la mayor parte de los intelectuales se ignoran a sí mismos. ¿Cuáles fueron los componentes más importantes de la transición de los siglos XVII y XVIII, durante la cual los ciegos se felicitaron de su propia visión?

En la Edad Media, los mecanismos eran causas eficientes, en un mundo que en el fondo sólo podía comprenderse a través de las causas finales. Cada especie tiene un fin natural, y explicar los movimientos y cambios de un individuo es explicar cómo se mueve ese individuo hacia el fin propio de los miembros de esa especie concreta. Los fines hacia los que se mueven los hombres, en tanto que miembros de una de tales especies, son concebidos por ellos como bienes y sus movimientos hacia distintos bienes o en contra de ellos se explicarán por referencia a las virtudes y vicios que han aprendido o fracasado en aprender, así como a las formas de razonamiento práctico que emplean. La Ética y la Política de Aristóteles (junto por supuesto con el De Anima) son tratados que se refieren en su mayor parte a cómo ha de ser explicada y entendida la acción humana, y también a qué actos han de realizarse. Dentro de la estructura aristotélica, la primera de estas tareas no puede deponerse sin deponer también la segunda. El contraste moderno entre la esfera de la moral, por un lado, y la esfera de las ciencias humanas, por otro, es completamente ajeno al aristotelismo porque, como ya vimos, la distinción moderna entre hecho y valor también lo es.

Cuando en los siglos XVII y XVIII fue repudiado el conocimiento aristotélico de la naturaleza, al mismo tiempo que la teología protestante y jansenista rechazaba la influencia de Aristóteles, Ja visión aristotélica de la acción quedó descartada también. «Hombre» dejó de ser lo que con anterioridad llamé un concepto funcional, excepto dentro de la teología, y ahí no siempre. Se mantiene cada vez más que Ja explicación de la acción consiste en hacer patentes los mecanismos fisiológicos y físicos que la sustentan; y cuando Kant reconoce que existe una incompatibilidad profunda entre cualquier visión de la acción que reconozca el papel de los imperativos morales en el gobierno de las acciones y cualquier tipo de tales explicaciones mecanicistas, se ve obligado a concluir que las acciones que obedecen a imperativos morales y los incorporan deben ser inexplicables e ininteligibles para

el punto de vista de la ciencia. Después de Kant, la cuestión de la relación entre nociones tales como intención, propósito, razón para la acción y demás, por una parte, y por otra los conceptos que especifican la noción de explicación mecánica, se convierte en parte del repertorio permanente de la filosofía. Las primeras se tratan, sin embargo, desvinculadas de las nociones de bienes o virtud; estos conceptos han pasado a una subdisciplina, la ética. Así las rupturas y divorcios del siglo XVIII perpetúan y refuerzan en las divisiones del organigrama académico actual.

Pero, <¡en qué consiste el entender la acción humana en términos mecánicos, en términos de condiciones antecedentes entendidas como causas eficientes? En el modo de entender el asunto durante los siglos XVII y XVIII (y en muchas de las versiones ulteriores), en el núcleo de la noción de explicación mecánica hay una concepción de invarianza que se especifica en forma de generalizaciones a modo de leyes. Citar una causa es citar una condición necesaria, o suficiente, o necesaria y suficiente, como antecedente de cualquier conducta a explicar. De este modo, toda secuencia mecánica causal ejemplifica alguna generalización universal y esa generalización tiene un alcance concreto y exacto. Las leyes del movimiento de Newton, en cuanto pretenden alcance universal, nos proveen de un caso paradigmático de tal conjunto de generalizaciones. En tanto que universales van más allá de lo que ha sido observado realmente en el presente o en el pasado, de lo que ha escapado a la observación y de lo que no ha sido observado todavía. Si sabemos que tal generalización es verdadera, no sólo sabemos, por ejemplo, que cualquier planeta observado debe obedecer a la segunda ley de Kepler, sino que caso de haber algún planeta además de los observados hasta la fecha, también obedecería esa ley. Si conocemos la verdad de una sentencia que expresa una auténtica ley, eso significa que conocemos también la verdad de un conjunto de proposiciones bien definidas por antinomia.

Este ideal de explicación mecánica se transfirió de la física a la comprensión de la conducta humana y lo hicieron en los siglos XVII y XVIII un grupo de pensadores franceses e ingleses que diferían bastante entre sí, en cuanto a los detalles de su empresa. Sólo más tarde fue posible definir los requisitos precisos que habría de reunir tal empresa. Uno de esos requisitos, y muy importante, no se identificó hasta época bien contemporánea por obra de W. V. Quine (1960, cap. 6).

Quine argumentó que si hubiera una ciencia de la conducta humana cuyas expresiones clave caracterizaran dicha conducta en términos lo bastante precisos como para proporcionarnos auténticas leyes, estas expresiones deberían formularse en un vocabulario que omitiera cualquier referencia a intenciones, propósitos y razones para la acción. Como sucede con la física, que para convertirse en una ciencia mecánica auténtica tuvo que purificar su vocabulario descriptivo, así ha de ser con las ciencias humanas. ¿Qué tienen las intenciones, los propósitos y las razones para que los consideremos inmencionables?: El hecho de que todas esas expresiones refieren o presuponen la referencia a las creencias de los agentes en cuestión. El discurso que usamos para hablar de las creencias tiene dos grandes desventajas desde el punto de vista de lo que Quine toma por ciencia. Primera, sentencias de la forma «X cree que p» (o si se quiere, «X celebra que sea cierto p» o «X teme que p») tienen una complejidad interna que no es funcional con respecto a la verdad, lo que quiere decir que no se pueden situar en el cálculo de predicados; y en esto difieren en un aspecto crucial de las sentencias que se utilizan para expresar las leyes de la física. Segunda, el concepto de estado de creencia o gozo o temor envuelve demasiados casos discutibles y dudosos para que proporcione la clase de evidencia que se necesita para confirmar o descartar las pretensiones de haber descubierto una ley.

La conclusión de Quine es que, además, ninguna ciencia auténtica de la conducta humana puede eliminar tales expresiones intenciona-

les; pero quizá sea necesario hacer con Quine lo que Marx hizo con Hegel: volverle su argumento del revés. Porque de la postura de Quine se sigue que si probase que es imposible eliminar las referencías a categorías tales como las creencias, los gozos y los temores en nuestra comprensión de la conducta humana, tal comprensión no podría tomar la forma que Quine considera inherente a una ciencia humana, a saber, incorporar leyes a modo de generalizaciones. La interpretación aristotélica de lo que comporta entender la conducta humana conlleva una referencia inevitable a tales categorías; y de ahí que no sorprenda que cualquier intento de entender la conducta humana mediante explicaciones mecánicas deba entrar en conflicto con el aristotelismo.

La noción de «hecho» en lo que a los seres humanos respecta, se transforma durante la transición del aristotelismo al mecanicismo. En el primero, la acción humana, precisamente porque se explica teleológicamente, no sólo puede, sino que debe, ser caracterizada por referencia a la jerarquía de bienes que abastecen de fines a la acción humana. En el segundo, la acción humana no sólo puede, sino que debe, ser caracterizada sin referencia alguna a tales bienes. Para el primero, los hechos acerca de la acción humana incluyen los hechos acerca de lo que es valioso para los seres humanos (y no sólo los hechos acerca de lo que consideran valioso); para el último, no hay hechos acerca de lo que es valioso. «Hecho» se convierte en ajeno al valor, «es» se convierte en desconocido para «debe» y tanto la explicación como la valoración cambian su carácter como resultado de este divorcio entre «es» y «debe».

Otra implicación de esta transición fue apuntada algo antes por Marx en la tercera de las Tesis sobre Veuerbach. Está claro que la visión mecanicista de la acción humana incluye una tesis sobre la predecibilidad de la conducta humana y otra tesis sobre los modos adecuados para manipular la conducta humana. En tanto que observador, si conozco las leyes pertinentes que gobiernan la conducta de los de-

más, puedo, siempre que observe que las condiciones pertinentes han sido cumplidas, predecir el resultado. En tanto que agente, si conozco estas leyes puedo, siempre que pueda buscar el medio para que se cumplan las mismas condiciones, producir el resultado. Lo que Marx entendió fue que un agente tal se ve forzado a contemplar sus propias acciones de un modo completamente diferente de como consideraría la conducta de aquellos a quienes está manipulando. La conducta de los manipulados está siendo forzada de acuerdo con las intenciones, razones y propósitos del agente, intenciones, razones y propósitos que considera, al menos mientras se ocupa en tal manipulación, como dispensados de obedecer a las leyes que gobiernan la conducta de los manipulados. Se comporta hacia ellos de momento como el químico lo hace con las muestras de cloruro potásico y nitrato de sodio con las que experimenta; pero en los cambios químicos producidos por el químico o el teenólogo de la conducta humana, dicho químico o teenólogo deben ver ejemplificadas, no sólo las leyes que gobiernan tales cambios, sino también la huella de su propia voluntad sobre la naturaleza o la sociedad. Y esta huella la tratará, como vio Marx, como expresión de su propia autonomía racional y no como mero resultado de las condiciones antecedentes. Por supuesto, queda abierta la cuestión de si en el caso del agente que pretende aplicar la ciencia de la conducta humana observamos la aplicación de una verdadera técnica o más bien un simulacro histriónico de tal técnica. Dependerá de si creemos que el programa mecanicista de ciencia social de hecho ha tenido o no éxito. Al menos durante el siglo XVIII, la noción de una ciencia mecanicista del hombre fue tanto programa como profecía. Sin embargo, en este dominio las profecías no pueden traducirse en un logro real, sino en una actuación social que se disfraza de tal. Y esto, que desarrollaré en el próximo capítulo y espero demostrar, es lo que sucedió en efecto.

La historia de cómo la profecía intelectual se convirtió en actuación social es muy compleja, por supuesto. Comienza independien-

temente del desarrollo del concepto de pericia manipuladora, con la historia de cómo el Estado moderno adquirió su funcionariado, una historia que no es idéntica en Prusia y en Francia, que en Inglaterra se aparta de las dos anteriores y que en Estados Unidos difiere de estas tres. Pero como las funciones de los estados modernos llegan a ser más y más parecidas, a sus funcionariados les sucede lo mismo también; y mientras van y vienen los diversos amos políticos, los funcionarios mantienen la continuidad administrativa del gobierno, y esto confiere al gobierno buena parte de su carácter.

En el siglo XIX, el funcionario tiene contrapartida y oponente en el reformador social; santsimonianos, comtianos, utilitaristas, mejoradores ingleses como Charles Booth, los primeros socialistas fabianos. Su queja característica es: ¡Por qué no aprenderá el gobierno a ser científico! Y la respuesta a largo plazo del gobierno es pretender que en efecto se ha vuelto científico, en el sentido exacto que los reformadores reclaman. El gobierno insiste cada vez más en que sus funcionarios poseen el tipo de formación que los cualifica como expertos. Y recluta más y más a quienes pretenden ser expertos en el servicio civil. De modo característico también recluta a los herederos de los reformadores del siglo XIX. El gobierno mismo se convierte en una jerarquía de gerentes burocráticos, y la justificación más importante que se da para la intervención del gobierno en la sociedad es el argumento de que el gobierno posee recursos de competencia que la mayoría de los ciudadanos no tiene.

Las empresas privadas justifican sus actividades por referencia a la posesión de recursos de competencia similares. La pericia se convierte en una mercadería por la que compiten departamentos rivales del Estado y corporaciones privadas rivales. Los funcionarios públicos y los gerentes se justifican del mismo modo y justifican sus pretensiones de poder, autoridad y dinero invocando su propia competencia como rectores del cambio social. Emerge así una ideología que encuentra su

forma clásica de expresión en una teoría sociológica preexistente, la teoría de la burocracia de Weber. La explicación de la burocracia de Weber tiene por supuesto muchos defectos. Pero con su insistencia en que la racionalidad consistente en ajustar medios y fines de la manera más económica y eficaz es la tarea central del burócrata, y además en que el modo adecuado de justificar su actividad, por parte del burócrata, es apelar a su habilidad para el despliegue de un cuerpo de conocimientos, sobre todo de conocimiento científico social, organizado y entendido en términos de comprensión de un conjunto de generalizaciones a modo de leyes, Weber proporciona la clave de buena parte de la época moderna.

En el capítulo 3 argumenté que las teorías modernas de la burocracia o de la administración, que en muchos otros puntos difieren bastante de Weber, tienden a coincidir con él en este punto de la justificación gerencial, y que este consenso sugiere con fuerza que lo que describen los libros escritos por los modernos teóricos de la organización es auténticamente parte de la práctica gerencial moderna. De manera que ahora podemos ver en desnudo esbozo esquemático la evolución, primero, del ideal ilustrado de una ciencia social a las aspiraciones de los reformadores sociales; luego, de las aspiraciones de los reformadores sociales a los ideales de práctica y justificación de los gerentes y los servidores civiles; más tarde, de las prácticas gerenciales a la codificación teorética de estas prácticas y de las normas que las gobiernan por sociólogos y teóricos de la organización, y finalmente, del empleo en escuelas de gerencia y en las escuelas empresariales de los libros escritos por estos teóricos a la práctica gerencial, teóricamente informada, del experto teenócrata contemporáneo. Si esta historia tuviera que escribirse en todos sus detalles concretos, no sería por descontado la misma en cada uno de los países desarrollados. Las secuencias no serían exactamente iguales, cí papel de las Grandes Escuelas francesas no sería el mismo que juegan la London School of Economics o la Harvard Business School, y la ascendencia insti-

tucional e intelectual del funcionariado alemán es muy diferente de la que tienen algunos de sus homólogos europeos. Pero en cada caso, la emergencia de la pericia gerencial tendría que ser el mismo tema central, y tal pericia, como ya hemos visto, tiene dos caras: la aspiración a la neutralidad valorativa y la invocación al poder manipulador. Podemos darnos cuenta de que ambas derivan de la historia de cómo los filósofos de los siglos XVII y XVIII separaron el dominio del hecho y el dominio del valor. La vida social del siglo XX resulta ser, en su parte clave, la reinstauración concreta y dramática de la filosofía del siglo XVIII. Y la legitimación de las formas institucionales características de la vida social del siglo XX depende de la creencia en que algunos postulados centrales de esta anterior filosofía han sido vindicados. Pero, ¿es eso verdad? ¿Poseemos ahora este conjunto de generalizaciones a modo de leyes que gobiernan la conducta social, con cuya posesión soñaron Diderot y Condorcet? ¿Están nuestros legisladores burocráticos, en relación con ello, justificados o no? No ha sido puesto suficientemente de relieve que nuestra respuesta a la cuestión de la legitimación moral y política de las instituciones dominantes características de la modernidad viene a ser la respuesta a un tema de la filosofía de las ciencias sociales.

8. EL CARÁCTER DE LAS GENERALIZACIONES DE LA CIENCIA SOCIAL Y SU CARENCIA DE PODER PREDICTIVO

Lo que pide para vindicarse la pericia gerencial es un concepto justificado de ciencia social, que provea de un cúmulo de cuasi-leyes y generalizaciones de fuerte poder predictivo. A primera vista podría parecer, sin embargo, que las pretensiones de la pericia gerencial pueden mantenerse fácilmente. Tal concepto de ciencia social ha dominado la filosofía de la ciencia social durante doscientos años. De acuerdo con esa interpretación convencional —desde la Ilustración pasando por Comte y Mili hasta llegar a Hempel—, el objeto de la ciencia social es explicar los fenómenos sociales con el concurso de leyes y generalizaciones que en su forma lógica no difieren de las que se aplican en general a los fenómenos naturales; a esa especie de cuasi-leyes y generalizaciones, precisamente, tendría que apelar el experto gerencial. Esta interpretación, sin embargo, parece que entraña (lo que no es cierto en absoluto) que las ciencias sociales están casi o quizá completamente faltas de realizaciones. El hecho sobresaliente en lo que toca a estas ciencias es la ausencia de descubrimiento de cualquier tipo de cuasi-ley o generalización.

Por descontado, es verdad que de vez en cuando se pretende que por lo menos se ha descubierto alguna ley verdadera que gobierna la conducta humana; el único problema es que las leyes que se alegan —por ejemplo la curva de Phillips en economía o el postulado de G. C. Homan: «si las interacciones entre los miembros de un grupo son frecuentes en el sistema externo, crecerán entre ellos sentimientos de agrado y estos sentimientos a su vez guiarán las próximas interacciones sobre y por encima de las interacciones del sistema exter-

no»— todas resultan falsas y, como Stanislav Andreski ha señalado perentoriamente en el caso de la formulación de Homan, tan incuestionablemente falsas que nadie, excepto un científico social profesional dominado por la filosofía convencional de la ciencia, habría hecho jamás ningún caso de ellas. Dado que la filosofía convencional de la ciencia social ha afirmado que la tarea del científico social es producir leyes y generalizaciones, y en vista de que la ciencia social no produce generalizaciones de esta clase, uno podría esperar una actitud hostil y despectiva hacia la filosofía convencional de la ciencia social por parte de muchos científicos sociales. Sin embargo esto no ocurre y he identificado una buena razón para que no sorprenda demasiado.

Naturalmente, si la ciencia social no presenta sus hallazgos en forma de cuasi-leyes o generalizaciones, los fundamentos para emplear a científicos sociales como consejeros expertos del gobierno o de las empresas privadas se hacen oscuros y la noción misma de pericia gerencial se pone en peligro. La función central del científico social en tanto que consejero experto o gerente es predecir los resultados de políticas alternativas, y si sus predicciones no derivan del conocimiento de leyes y generalizaciones, se pone en peligro la consideración del científico social como predictor. Lo cual era de esperar, en efecto, porque los antecedentes de los científicos sociales como predictores son, en efecto, bastante malos, incluso aunque pudieran enmendarse. Ningún economista predijo la «estanflación» antes de que ocurriera; los escritos de los teóricos monetarios fallan señaladamente en predecir correctamente los porcentajes de inflación (Levy, 1975) y D. J. C. Smyth y J. C. K. Ash han demostrado que los pronósticos producidos para la OCDE sobre la base de la más sofisticada teoría económica desde 1967 han dado predicciones menos acertadas que si se hubieran hecho usando el mero sentido común, o como gustan decir, métodos sencillos de predicción de porcentajes de crecimiento tomando el promedio del índice de crecimiento de los últimos diez años como guía, o el índice de inflación suponiendo que los próximos seis meses

van a ser parecidos a los seis meses anteriores (Smyth y Ash, 1975). Se podrían ir multiplicando los ejemplos de la inepcia predictiva de los economistas, y con la demografía la situación es incluso peor, pero sería un tanto injusto; los economistas y los demógrafos continúan por lo menos registrando sus predicciones de modo sistemático. Sin embargo, la mayor parte de los científicos sociales y políticos no guardan registro sistemático de sus predicciones, y estos futurólogos que derraman predicciones pródigamente, pocas veces, si es que lo hacen alguna, advierten sus fallos predictivos después. Así, en el conocido artículo de Karl Deutsch, John Platt y Dieter Senghors {Science, marzo de 1971), en que se hace una lista de los sesenta y dos logros principales de la ciencia social, es impresionante que ni en un solo caso el poder predictivo de las teorías aducidas se evalúe mediante procedimientos estadísticos, sabia precaución dado el punto de vista de los autores.

Que las ciencias sociales son predictivamente endebles y que no descubren leyes generales, quizá sean dos síntomas claros del mismo estado. Pero, ¿cuál es ese estado? ¿Debemos sencillamente concluir que la falibilidad predictiva refuerza la conclusión implicada por la conjunción de la filosofía convencional de la ciencia social con las realidades de lo que consiguen o no consiguen los científicos sociales, a saber, que las ciencias sociales han fracasado en su tarea? ¿O debemos preguntarnos en lugar de ello por la filosofía convencional de la ciencia social y por las pretensiones de pericia de los científicos sociales que buscan alquilarse al gobierno y las corporaciones? Lo que sugiero es que los auténticos logros de los científicos sociales se nos ocultan, y se ocultan a muchos científicos sociales, mediante una interpretación sistemáticamente desviada. Consideremos, por ejemplo, cuatro generalizaciones muy interesantes que han sido propuestas por científicos sociales contemporáneos.

La primera es la famosa tesis de C. Davies (1962), que generaliza para las revoluciones como conjunto la observación de Tocqueville de que la Revolución francesa ocurrió cuando a un período de ascenso con cierto grado de satisfacción de expectativas le siguió un período de retroceso, en que las expectativas continuaban aumentando y fueron contrariadas abruptamente. La segunda es la generalización de Osear Newman de que la tasa de criminalidad crece en los edificios altos con la altura del edificio hasta una altura de trece pisos, pero más arriba de los trece pisos baja (Newman, 1973, p. 25). La tercera es el descubrimiento de Egon Bittner sobre las diferencias de comprensión de la importancia de la ley que se detectan en el trabajo policial y en la práctica de los juzgados y abogados (Bittner, 1970). La cuarta es la aseveración formulada por Rosalind e Ivo Feierabend (1966) de que las sociedades más y menos modernizadas son las más estables y menos violentas, mientras que las que están a medio camino hacia la modernidad son más propensas a la inestabilidad y a la violencia política.

Estas cuatro generalizaciones se basan en prestigiosas investigaciones; todas están reforzadas por un conjunto impresionante de ejemplos que las confirman. Pero comparten tres características notables. La primera de todas, que todas ellas coexisten en sus disciplinas con ejemplos que prueban notoriamente lo contrario, y que el reconocimiento de estos contraejemplos —si no por los autores de las generalizaciones mismas, por lo menos por colegas de las mismas disciplinas— no parece afectar al mantenimiento de la generalización de manera parecida a como afectaría al mantenimiento de una generalización en la física o en la química. Algunos críticos externos a las disciplinas científico-sociales, como el historiador Walter Laqueur (1972) por ejemplo, han tratado estos contraejemplos como razones para desechar tanto las generalizaciones como esas disciplinas tan laxas que permiten la coexistencia de semejantes generalizaciones y contraejemplos. Así, Laqueur ha citado la Revolución rusa de 1917 y la china de 1949 como ejemplos que refutan la generalización de Davies

y los modelos de violencia política en Latinoamérica para refutar la afirmación de Feierabend. Por ahora, lo que quiero resaltar es que los propios científicos sociales en su mayor parte adoptan de hecho una actitud tolerante hacia los contraejemplos, actitud muy diferente de la de otros científicos naturales o filósofos popperianos de la ciencia. Queda abierta la cuestión de si, después de todo, su actitud no podría justificarse.

Una segunda característica, muy vinculada a la primera, de las cuatro generalizaciones es que carecen no sólo de cuantificadores universales, sino también de modificadores de alcance. Esto es, no sólo no tienen la forma auténtica «para todo x y para todo y si x tiene la propiedad O, entonces y tiene la propiedad sino que tampoco podemos decir de manera concreta bajo qué condiciones son válidas. De las leyes de los gases que relacionan presión, temperatura y volumen sabemos, no sólo que son válidas para todos los gases, sino también que la formulación original que las hizo válidas bajo cualquier condición se ha corregido para modificar su alcance. Sabemos ahora que son válidas para todos los gases y bajo cualquier condición excepto para muy bajas temperaturas y muy altas presiones (y se puede determinar con exactitud lo que queremos decir por «muy alto» y «muy bajo»). Ninguna de nuestras cuatro generalizaciones científico-sociales se presenta sometida a tales condiciones.

En tercer lugar, estas generalizaciones no conllevan un conjunto bien definido de condiciones de verificación como lo hacen las leyes generales de la física y la química. No sabemos cómo aplicarlas sistemáticamente, más allá de los límites de la observación, a ejemplos no observados o hipotéticos. Por lo tanto, no son leyes, sean lo que sean. Pero, ¿cuál es su régimen? Responder a esta pregunta no será fácil, puesto que no poseemos ningún punto de vista filosófico sobre ellas que no las considere como intentos fallidos de formulación de leyes. Es verdad que algunos científicos sociales no han visto aquí ningún

problema. Confrontados con el tipo de consideraciones que he aducido, han pensado que era apropiado replicar: «Lo que las ciencias sociales describen son generalizaciones probabilísticas; si una generalización es sólo probabilística habrá por supuesto excepciones, lo que no ocurre cuando la generalización es no probabilística y universal». Pero esta réplica no hace al caso. El tipo de generalización que he citado, si es una generalización, debe ser algo más que una mera lista de ejemplos. Las generalizaciones probabilísticas de las ciencias naturales, digamos las de la mecánica estadística, son más que eso precisamente porque son cuasi-leyes como cualquier generalización no probabilística. Poseen cuantificadores universales (aplicados sobre conjuntos, no sobre individuos), presentan conjuntos bien definidos de condiciones de verificación y se refutan por contraejemplos del mismo modo y en el mismo grado en que lo hacen las demás leyes generales. De aquí que no arroje mucha luz sobre el régimen de las generalizaciones características de las ciencias sociales el que las llamemos probabilísticas; son tan diferentes de las generalizaciones de la mecánica estadística como de las generalizaciones de la mecánica de Newton o de las leyes de los gases.

Por consiguiente, tenemos que comenzar de nuevo y al hacerlo considerar si las ciencias sociales no pueden haber caído en mal terreno a causa de su ascendencia filosófica tanto como por su estructura lógica. Dado que los científicos sociales modernos se han visto a sí mismos como sucesores de Comte y Mill y Buckle, de Helvetius y Diderot y Condorcet, han presentado sus obras como tentativas de dar respuesta a las preguntas de sus maestros de los siglos XVIII y XIX. Supongamos, una vez más, que los siglos XVIII y XIX, tan brillantes y creativos, fueron de hecho siglos, no como nosotros y ellos mismos creyeron de Iluminación, sino de un tipo peculiar de ofuscación en que los hombres se deslumhraron tanto que no pudieron ver. Preguntémonos si las ciencias sociales no podrían tener otra ascendencia alternativa.

El nombre que voy a invocar es el de Maquiavelo, ya que Maquiavelo tiene un punto de vista muy diferente sobre la relación entre explicación y predicción del que adoptó la Ilustración. Los pensadores de la Ilustración fueron criaturas hempelianas. Explicar, a su modo de ver, es invocar una ley general retrospectivamente; predecir es invocar una generalización similar de modo prospectivo. Para esta tradición, disminuir el fracaso predictivo es la marca del progreso en las ciencias, y los científicos sociales que abrazan esta causa deben encarar el hecho de que, si la misma es correcta, una guerra o revolución no predicha será un baldón para el científico político, y un cambio no predicho en la tasa de inflación, un oprobio para el economista, del mismo modo en que lo sería para el astrónomo un eclipse no previsto. Pero como no ocurre tal cosa, hay que buscar una explicación dentro de esta tradición y las explicaciones no han faltado: las ciencias humanas son todavía ciencias jóvenes, se dice; pero esto es evidentemente falso. Son tan antiguas como las ciencias naturales. Algunos afirman que las ciencias naturales atraen a los individuos más capaces de la cultura contemporánea, y las ciencias sociales sólo a los que no son capaces de dedicarse a aquéllas. Esa fue la afirmación de H. T. Buckle en el siglo XIX y hay pruebas de que al menos en parte es verdadera. Un estudio de 1960 sobre el cociente de inteligencia de los que realizaban su doctorado en varias disciplinas mostró que los científicos naturales son significativamente más inteligentes que los científicos sociales (si bien los químicos estaban por debajo del promedio de las ciencias naturales y los economistas por encima del de las ciencias sociales). Pero las mismas razones que me disuaden de juzgar a los niños de minorías marginadas por su cociente de inteligencia, me hacen igualmente renuente a juzgar a mis colegas o a mí mismo por él. Sin embargo, quizá las explicaciones no sean necesarias, porque tal vez el fracaso que la tradición dominante trata de explicar es como el pez muerto del rey Carlos II. Carlos II invitó una vez a los miembros de la Royal Society a que le explicaran por qué un pez muerto pesa más que el mismo pez

vivo; se le ofrecieron numerosas y sutiles explicaciones. Entonces él señaló que eso no ocurría.

¿En qué difiere Maquiavelo de la tradición ilustrada? Sobre todo en su concepto de Fortuna. Ciertamente, Maquiavelo creía tan apasionadamente como cualquier pensador de la Ilustración que nuestras investigaciones tendrían como resultado generalizaciones que podrían proveernos de máximas para iluminar la práctica. Pero también creía que no importaba si se amasaba un buen montón de generalizaciones o tampoco si se las formulaba bien, en todo caso el factor Fortuna era ineliminable de la vida humana. Maquiavelo creía también que podríamos ser capaces de inventar una medida cuantitativa de la influencia de la Fortuna en los asuntos humanos; pero esa creencia la dejaré de lado por ahora. Lo que quiero poner de relieve es la creencia de Maquiavelo de que, supuesto el mejor conjunto posible de generalizaciones, podemos ser derrotados a las primeras de cambio por un contraejemplo no predicho e imprcdecible, sin que por ello se vea una manera de mejorar nuestras generalizaciones, y sin que ello sea motivo para abandonarlas ni siquiera redefinirlas. Podemos, avanzando en nuestro conocimiento, limitar la soberanía de la Fortuna, diosa-ramera de lo impredecible; pero no podemos destronarla. Si Maquiavelo estaba en lo cierto, el estado lógico de las cuatro generalizaciones que hemos examinado sería el que cabía esperar de las generalizaciones más afortunadas de las ciencias sociales; no serían en modo alguno ejemplos de fracaso. Pero, ¿estaba Maquiavelo en lo cierto?

Quiero argumentar que hay cuatro fuentes de impredecibilidad sistemática de los asuntos humanos. La primera deriva de la naturaleza de la innovación conceptual radical. Sir Karl Poppcr sugirió el ejemplo siguiente. En cierta ocasión, en la Edad de Piedra, usted y yo estamos discutiendo sobre el futuro y yo predigo que dentro de los próximos diez años alguien inventará la rueda. «¿Rueda?», pregunta usted. «¿Qué es eso?» Entonces yo le describo la rueda, encontran-

do palabras, sin duda con dificultad, puesto que es la primerísima vez que se dice lo que serán un aro, los rayos, un cubo y quizás un eje. Entonces hago una pausa, pasmado: «Nadie inventará la rueda, porque acabo de inventarla yo». En otras palabras, la invención de la rueda no puede ser predicha. Una parte necesaria para predecir esa invención es decir lo que es una rueda; y decir lo que es una rueda es exactamente inventarla. Es fácil ver cómo puede generalizarse este ejemplo. Ninguna invención, ningún descubrimiento que consista en la elaboración de un concepto radicalmente nuevo puede predecirse, porque una parte necesaria de la predicción es presentar la elaboración del mismo concepto cuyo descubrimiento o invención tendrá lugar sólo en el futuro. La noción de predicción de una innovación conceptual radical es conceptualmente incoherente en sí misma.

¿Por qué digo «radicalmente nuevo» en lugar de sólo «nuevo»? Consideremos la objeción siguiente a esta tesis. Muchas invenciones y descubrimientos han sido de hecho predichos, y estas predicciones han conllevado nuevos conceptos. Julio Verne predijo máquinas voladoras más ligeras que el aire y aun antes que él lo hizo el autor anónimo del mito de ícaro. Quienquiera que haya sido el primero en predecir el vuelo humano, podemos pensar que él o ella constituyen un contraejemplo a mi tesis. A esto debo replicar haciendo dos puntualizaciones.

La primera es que para cualquiera que esté familiarizado con los conceptos de pájaro o incluso pterodáctilo y el de máquina, el concepto de una máquina voladora no conlleva una innovación radical; es meramente una construcción sumativa del patrimonio de conceptos existentes; nuevo, si se quiere, pero no radicalmente nuevo. Al decir esto, espero definir con claridad lo que llamo «radicalmente nuevo» o «radicalmente innovador» y también dejar claro que lo que se alegaba como contraejemplo no lo es de hecho. La segunda puntualización es que aunque puede afirmarse que Julio Verne predijo la invención de los aeroplanos o los submarinos, esas palabras tienen el mismo senti-

do que si dijéramos que la madre Shipton predijo la invención de los aeroplanos a comienzos del siglo XVI. El argumento en que me ocupo tiene que ver no con los pronósticos, sino con predicciones racionalmente fundamentadas, y he de considerar las limitaciones sistemáticas de tales predicciones.

Lo importante de cara a la impredecibilidad sistemática de la innovación conceptual radical es, naturalmente, la consiguiente imposibilidad de predecir el futuro de la ciencia. Los físicos pueden contarnos bastantes cosas sobre el futuro de la naturaleza en materias tales como la termodinámica; pero no pueden contarnos nada sobre el futuro de la física, puesto que este futuro implica el concepto de innovación conceptual radical. Sin embargo, necesitamos conocer el futuro de la física si tenemos que conocer el futuro de nuestra propia sociedad, que en buena parte descansa sobre el trabajo de los físicos.

La conclusión de que no podemos predecir el futuro de la física se apoya en otro argumento, con independencia del de Popper.

Supongamos que alguien mejorase los equipos físicos y los programas informáticos a tal punto que fuera posible escribir un programa mediante el cual un ordenador fuese capaz de predecir, sobre la base de la información acerca del estado presente de las matemáticas, la historia pasada de las matemáticas y las energías y talentos de los matemáticos de hoy día, qué fórmulas correctas en una rama dada de las matemáticas —topología algebraica, digamos, o teoría de los números— para las que no hay actualmente prueba o negación recibirían tal prueba dentro de diez años. (No pedimos que el ordenador identifique todas las fórmulas bien planteadas, sino sólo parte de ellas.) Tal programa tendría que incorporar un procedimiento de

decisión por el que un subconjunto de fórmulas bien planteadas, probables pero no probadas, se discriminaran del conjunto de todas las fórmulas bien planteadas. Church nos ha provisto de las razones más poderosas para creer que cualquier cálculo lo bastante rico como para expresar la aritmética, y no digamos la topología algebraica y la teoría de los números, no contiene tal procedimiento. Por ello, es una verdad lógica que tal programa de ordenador nunca se escribirá, y más en general es una verdad lógica que el futuro de la matemática es impredecible. Pero si el futuro de la matemática es impredecible, entonces hay mucho más.

Consideremos sólo un ejemplo. De la argumentación precedente se sigue que, antes de que Turing demostrara, en los años treinta, el teorema que fundamenta buena parte de la moderna ciencia del cálculo automático, su prueba no podría haber sido predicha racionalmente (aunque consideremos a Babbage como precursor de Turing, ello no afectaría al punto conceptual). De ahí se sigue que los progresos científicos y técnicos subsiguientes en materia de ordenadores, puesto que dependen de la posesión de tal prueba, tampoco pudieron haberse predicho; sin embargo, esos progresos han ejercido una gran influencia en nuestras vidas.

Es interesante subrayar que el argumento de Popper rige para cualquier disciplina en que tenga lugar la innovación conceptual radical y no sólo para las ciencias naturales. Los descubrimientos de la mecánica cuántica o de la relatividad espacial son impredecibles antes de que ocurran; también, y por las mismas razones, era impredecible la invención del género trágico en Atenas hacia el siglo VI antes de Cristo, o la primera predicación de la doctrina luterana de la justificación fide sola o la primera elaboración de la teoría del conocimiento de Kant. Son claras las notables implicaciones que esto tiene para la vida social.

También está claro que nada en estas argumentaciones lleva a concluir que sean inexplicables el descubrimiento o la innovación radical. Los descubrimientos o innovaciones concretas pueden siempre explicarse después del acontecimiento, aunque no siempre esté claro qué tipo de explicación va a ser, si es que existe explicación. Las explicaciones de la incidencia del descubrimiento y la innovación en períodos concretos no sólo son posibles, sino que para cierto tipo de descubrimientos están bien establecidas sobre la base de trabajos que se remontan a Francis Galton (vid. Solía Price, 1963). Y esta coexistencia de impredecibilidad y explicabilidad se mantiene no sólo para el primer tipo de impredecibilidad sistemática, sino también para los tres restantes.

El segundo tipo de impredecibilidad sistemática sobre el que ahora vuelvo es el que deriva del modo en que la impredecibilidad de asegurar sus acciones futuras por parte de cada agente individual genera otro elemento de impredecibilidad en el mundo social. A primera vista, es una verdad trivial que cuando todavía no he decidido cuál de dos o más líneas de acción alternativas y mutuamente excluyentes tomar, no puedo predecir la que tomaré. Las decisiones sopesadas pero no tomadas todavía entrañan por mi parte impredecibilidad sobre mí mismo en cuestiones importantes. Desde mi punto de vista mi propio futuro sólo puede representarse como un conjunto de alternativas que se ramifican y donde cada nudo en el sistema ramificado representa un punto en que todavía no se ha tomado una decisión. Pero bajo el punto de vista de un observador adecuadamente informado que esté provisto de los datos relevantes sobre mí y de un surtido adecuado de generalizaciones acerca de las personas de mi tipo, mi futuro quizá pueda representarse como un conjunto de etapas perfectamente determinable. Sin embargo, surge de nuevo una dificultad. Este observador que puede predecir lo que yo no puedo, por supuesto no puede predecir su propio futuro, de la misma manera en que yo no puedo predecir el mío; y uno de los rasgos que no será capaz de predecir,

puesto que en parte substancial depende de decisiones que todavía no han sido tomadas por él, es hasta dónde sus acciones impactarán y cambiarán las decisiones tomadas por otros, qué alternativas escogerán y qué conjuntos de alternativas les ofrecerán para que escojan. Uno de esos otros soy yo.

Se sigue que si el observador no puede predecir el impacto de sus acciones futuras en mis futuras decisiones, no puede predecir tampoco mis futuras acciones mejor que las suyas propias. Y esto es válido para todo agente y para todo observador. La impredecibilidad de mi futuro por mí mismo genera un grado importante de impredecibilidad en tanto que tal.

Por descontado, alguien podría impugnar una de las premisas de mi argumentación, la que describí como verdad aparentemente trivial, referente a que cuando mis futuras acciones dependen del resultado de decisiones todavía no tomadas por mí no puedo predecir esas acciones. Consideremos un contraejemplo posible. Soy un jugador de ajedrez y también lo es mi hermano gemelo. Sé por experiencia que al final del juego, y a igualdad de la posición en el tablero, siempre hacemos los mismos movimientos. Estoy ponderando si mover mi caballo o mi alfil hacia una posición de final, cuando alguien me dice «ayer su hermano estaba en la misma situación». Ahora estoy en condiciones de predecir que haré el mismo movimiento que hizo mi hermano. Éste es seguramente un caso en que soy capaz de predecir una acción mía futura que depende de una decisión no tomada todavía. Pero lo crucial es que únicamente puedo predecir mi acción bajo la descripción «el mismo movimiento que mi hermano hizo ayer», pero no puedo asegurar si «muevo el caballo» o «muevo el alfil». Este contraejemplo nos obliga a reformular la premisa: no puedo predecir mis propias acciones futuras en tanto que dependan de decisiones todavía no tomadas por mí, bajo las descripciones que caracterizan las alter-

nativas que definen la decisión. Y la premisa así redefinida rinde la correspondiente conclusión sobre la impredecibilidad en tanto que tal.

Otra manera de puntualizar lo mismo sería subrayar que la omnisciencia excluye la toma de decisiones. Si Dios conoce todas las cosas que ocurrirán, nunca se enfrenta a una decisión no tomada. Tiene una única voluntad (Summa Contra Gentiles, cap. LXXLX, Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt). Precisamente porque somos tan diferentes de Dios, la impredecibilidad invade nuestras vidas. Esta manera de abordar el asunto tiene un mérito concreto: sugiere con precisión lo que proyectan quienes buscan eliminar la impredecibilidad del mundo social o negarla.

La tercera fuente de impredecibilidad sistemática brota del carácter de teoría de los juegos de la vida social. A algunos teóricos de la ciencia política las estructuras formales de la teoría de los juegos les han servido para proveerse de un fundamento posible para una teoría explicativa y predictiva que incorpore leyes generales. Tómese la estructura formal de un juego de n personas, identifiqúense los intereses prioritarios de los jugadores en cierta situación empírica y al fin seremos capaces de predecir en qué alianzas y coaliciones entrará un jugador completamente racional y, lo que tal vez sea más utópico, a qué presiones estará sometido y cómo se comportará el jugador no plenamente racional. Esta fórmula y su crítica han inspirado algún trabajo notable (especialmente el de William H. Riker). Pero la gran esperanza incorporada en su forma optimista original parece ser ilusoria. Consideremos tres tipos de obstáculos que impiden transferir las estructuras formales de la teoría de los juegos a la interpretación de situaciones políticas y sociales reales.

El primero concierne a la reflexividad indefinida de las situaciones de la teoría de los juegos. Yo intento predecir qué movimiento hará usted; para predecir esto, debo predecir que usted predecirá que yo

predeciré lo que usted predecirá... y así sucesivamente. En cada jugada, cada uno de nosotros intentará hacerse impredecible para el otro; y cada uno de nosotros contará también con la certeza de que el otro intentará hacerse impredecible mientras medita sus propias predicciones. Por lo tanto, las estructuras formales de la situación no pueden ser una guía adecuada. Puede ser necesario conocerlas, pero incluso su conocimiento respaldado por el conocimiento del interés de cada jugador no puede decirnos cuál es el resultado del intento simultáneo de convertir a los demás en predecibles y convertirse uno mismo en impredecible.

El primer tipo de obstáculo puede no ser insuperable por sí mismo. Las posibilidades de que lo sea, sin embargo, aumentan por la existencia de un segundo tipo de obstáculo. Las situaciones de la teoría de los juegos son típicamente situaciones de conocimiento imperfecto, y esto no es accidental. El mayor interés de cada actor es maximizar la imperfección de la información de algunos otros actores a la vez que mejora la suya. Además, una de las condiciones del éxito en equivocar a los demás actores es probablemente tener éxito en producir impresiones falsas también a los observadores externos. Esto conduce a una inversión interesante de la singular tesis de Collingwood, según la cual únicamente podemos esperar entender las acciones del victorioso y ganador, mientras que las del percíedor deben quedar opacas. Porque si mi postura es correcta, las condiciones de éxito incluyen la habilidad para engañar, y por lo tanto es al perdedor al que seremos probablemente más capaces de comprender; los que serán engañados son aquellos cuya conducta probablemente estemos más cerca de predecir.

Una vez más, este segundo tipo de obstáculo no es necesariamente insuperable, incluso en conjunción con el primero. Pero hay aún un tercer tipo de obstáculo para predecir situaciones de la teoría de los juegos. Consideremos el tipo siguiente de situación, que nos es fa-

miliar. Los directivos de una industria importante están negociando el próximo convenio con los líderes sindicales. Están presentes representantes del gobierno, no sólo en virtud de su función arbitral y mediadora, sino porque el gobierno tiene un interés especial en esta industria, digamos porque su producción es crucial para la defensa o es una industria cuyo poder afecta al resto de la economía. A primera vista debe ser fácil hacer un mapa de esta situación en términos de la teoría de los juegos: tres jugadores colectivos, cada uno con su interés particular. Pero introduzcamos ahora algunos de esos rasgos que tan a menudo hacen la realidad social tan desordenada y opaca, en contraste con los limpios ejemplos de los libros de texto.

Algunos de los líderes sindicales están a punto de retirarse de sus puestos en el sindicato. Si no consiguen obtener trabajos relativamente bien pagados de los patronos o del gobierno, podrían tener que volver a los talleres. Los empresarios no sólo están interesados en el gobierno y en su actual calificación de interés público; desean obtener a largo plazo un tipo diferente de contrato gubernamental. Uno de los delegados del gobierno piensa presentarse a las elecciones en un distrito donde el voto obrero es decisivo. Es decir, que en cualquier situación social dada es frecuente que muchas transacciones diferentes tengan lugar al mismo tiempo entre miembros del mismo grupo. No se está jugando un juego, sino varios, y si la metáfora del juego debe apurarse más, el problema en la vida real es que mover el caballo a 3AD puede siempre tener como respuesta que nos cuelen un gol.

Incluso cuando podemos identificar con cierta certeza a qué juego se está jugando, hay otro problema. En las situaciones reales de la vida, a diferencia de los juegos y los ejemplos de los libros de la teoría de los juegos, a menudo no se empieza con un conjunto determinado de jugadores y piezas, ni en un área determinada donde tenga lugar la partida. Hay, o solía haber, en el mercado una versión en tablero de plástico de la batalla de Gettysburg, que reproduce con gran exactitud

el terreno, la cronología y las unidades que participaron en aquella batalla. Tenía esta peculiaridad, que un jugador moderadamente bueno podía vencer con las piezas del bando Confederado. Es evidente que ningún aficionado a juegos de guerra puede ser tan buen general como lo fue el general Lee, pero Lee perdió. ¿Por qué? La respuesta, por supuesto, es que el jugador sabe lo que Lee no sabía: el tiempo que consumirían los preliminares de la batalla, las unidades que realmente llegarían a intervenir, los límites del terreno donde la batalla tuvo lugar. Y todo ello lleva a que el juego no reproduce la situación de Lee. Porque Lee no sabía ni pudo saber que era la batalla de Gettysburg, episodio cuya forma determinada le fue conferida sólo retrospectivamente por su resultado. El fracaso en comprenderlo así afecta al poder predictivo de muchas simulaciones por ordenador que buscan transferir los análisis de situaciones pasadas determinadas a la predicción de otras futuras indeterminadas. Considere un ejemplo de la guerra de Vietnam.

Usando un análisis de Lewis F. Richardson (1960) sobre la carrera de armamentos navales entre ingleses y alemanes antes de 1914, Jeffrey S. Milstein y William Charles Mitchell (1968) construyeron una simulación de la guerra de Vietnam que incorporaba algunas generalizaciones de Richardson. Sus predicciones fallaron de dos maneras. En primer lugar, hicieron demasiado caso de las cifras oficiales sobre asuntos tales como asesinatos de civiles a manos del Vietcong o número de desertores del Vietcong. Quizás en 1968 no podían saber lo que hoy sabemos sobre la sistemática falsificación de las estadísticas por parte del ejército norteamericano en Vietnam. En todo caso, si hubieran sido cuidadosos con la necesidad de los jugadores de maximizar la imperfección de su información, tal como hemos visto, no se habrían fiado tanto de las instancias confirmadoras de sus predicciones. Sin embargo, lo más asombroso es su reacción ante la segunda fuente de errores, que ellos mismos resaltan: sus predicciones fueron radicalmente trastornadas por la ofensiva del Tet. Milstein y Mitchell

se dedican a especular sobre cómo deberían ampliarse los estudios futuros de modo que pudieran incluirse los factores que condujeron a la ofensiva del Tet. Lo que ignoran es el carácter necesariamente abierto de toda situación que sea tan compleja como la guerra de Vietnam. En principio, no existe un conjunto determinado y enumerable de factores cuya totalidad abarque la situación. Creer otra cosa es confundir un enfoque retrospectivo con uno prospectivo. Afirmar esto no equivale a decir que ninguna simulación por ordenador sirva para nada; sino que la simulación no puede librarse de las fuentes sistemáticas de impredecibilidad.

Vuelvo ahora a la cuarta de estas fuentes: la pura contingencia. J. B. Bury siguió a Pascal en una ocasión al sugerir que la causa de la fundación del Imperio romano fue la longitud de la nariz de Cleopatra: si sus rasgos no hubieran sido perfectamente proporcionados, Marco Antonio no habría quedado embelesado; si no hubiera quedado embelesado, no se habría aliado con Egipto contra Octavio; si no hubiera ocurrido esta alianza, la batalla de Accio no habría tenido lugar, y así sucesivamente. No es necesario admitir el argumento de Budy para ver que contingencias triviales pueden influir poderosamente en el resultado de los más grandes acontecimientos: la topera que mató a Guillermo III, o el catarro de Napoleón en Waterloo, que le hizo delegar el mando en Ney, a quien a su vez le mataron ese día cuatro caballos que montaba, lo que le condujo a errores de apreciación, el más importante de los cuales fue el de enviar a la garde impértale con dos horas de retraso. No hay forma de que contingencias de este tipo, toperas o bacterias, puedan ser previstas en los planes de batalla.

Por lo tanto, tenemos cuatro fuentes independientes y con frecuencia relacionadas de impredecibilidad sistemática en la vida humana. Es importante subrayar que no sólo la impredecibilidad no conlleva inexplicabilidad, sino que su presencia es compatible con una versión fuerte del determinismo. Supongamos que somos capaces en algún

tiempo futuro (y no veo razón para que esto no suceda) de construir y programar ordenadores que puedan simular en amplia medida la conducta humana. Son móviles, adquieren, intercambian y reflexionan sobre la información. Tienen objetivos competitivos y también cooperativos; toman decisiones entre líneas alternativas de acción. Es interesante darse cuenta de que tales ordenadores serían sistemas mecánicos y electrónicos de un tipo totalmente definido y, sin embargo, no dejarían de estar sujetos a los cuatro tipos de impredecibilidad. Todos ellos serían incapaces de predecir una innovación conceptual radical o las demostraciones futuras de la matemática, por las mismas razones que nosotros. Ninguno sabría predecir los resultados de decisiones no tomadas todavía. Cada uno de ellos, en sus relaciones con otros ordenadores, tendría que considerar los mismos problemas de la teoría de los juegos que nos atrapan a nosotros. Y todos ellos serían vulnerables a las contingencias externas, a los fallos de corriente, por ejemplo. Sin embargo, cada paso concreto de cada ordenador o dentro de él sería completamente explicable en términos mecánicos o electrónicos.

La descripción de sus conductas a nivel de actividad en términos de decisiones, relaciones, fines y demás, sería muy diferente de la descripción de su conducta, en sus estructuras conceptuales y lógicas, a nivel de impulsos eléctricos. Sería difícil dar un sentido claro a la noción de reducir un nivel de descripción al otro; y si esto es válido para estos imaginarios, aunque posibles ordenadores, parece que es válido también para nosotros. (En efecto, parece que nosotros somos esos ordenadores.)

En este punto puede que alguien pregunte cómo ha quedado la argumentación completa. Puede sugerirse que en mi argumentación liay una incoherencia interna. Por un lado, he afirmado que no podemos predecir la innovación conceptual radical, mientras que por otro he afirmado que hay elementos sistemática y permanentemente

impredecibles en la vida humana. Seguramente la primera de estas afirmaciones entraña que no puedo saber si mañana o el año que viene algún genio producirá una teoría innovadora que nos haga capaces de predecir lo que hasta el momento ha resultado ser impredecible, pero no impredecible per se. En mis propios términos, cabe argüir, puede que algo impredecible para mí sea en el futuro, pese a todo, perfectamente predeciblc. O de otra forma, puede preguntarse: ¿ha demostrado que ciertos asuntos son necesariamente y por principio impredecibles, o sólo que son impredecibles de hecho y por razones contingentes?

Ciertamente no he pretendido que la predicción del futuro humano sea lógicamente imposible en tres de las cuatro áreas que he seleccionado. Y en el caso de la argumentación que usa como premisa un corolario del teorema de Church he seleccionado una premisa de un área en que existe cierta controversia lógica, incluso aunque creo que está completa y válidamente fundada. ¿Soy vulnerable a la acusación de que lo que hoy es impredecible puede ser predecible mañana? No lo creo. En filosofía hay muy pocas o quizá ninguna imposibilidad lógica válida o pruebas por reductio ad absurdum. La razón es que para producir tal prueba necesitamos ser capaces de inscribir las partes relevantes de nuestro discurso en un cálculo formal de modo que podamos ir de una fórmula «q» dada a una consecuencia de la forma «p ~ p» y de ahí a la más remota consecuencia « — q». Pero la clase de claridad que se precisa para formalizar nuestro discurso de esta manera es precisamente la que nos falta en las áreas donde surgen los problemas filosóficos. Por ello, lo que se trata como pruebas por reductio ad absurdum a menudo son argumentaciones de una clase completamente distinta.

Wittgenstein, por ejemplo, es interpretado en ocasiones como si hubiese intentado ofrecer una prueba de la imposibilidad lógica de un lenguaje privado, reuniendo un análisis de la noción de lenguaje

como esencialmente enseñable y público y una descripción de la noción de estados internos como esencialmente privados para mostrar la contradicción que supondría el hablar de un lenguaje privado. Pero tal interpretación entiende mal a Wittgenstein, quien, a mi entender, estaba diciendo algo así: según la mejor descripción del lenguaje que puedo dar, y según la mejor descripción de los estados mentales internos que puedo dar, no consigo fabricar la noción de lenguaje privado, no puedo hacerla inteligible adecuadamente.

Ésta es mi propia respuesta a la sugerencia de que quizás algún genio podrá hacer que lo que es ahora impredecible sea predecible. No he ofrecido prueba alguna que lo impida; ni siquiera opino que la introducción de la tesis de Church en la argumentación contribuya a tal prueba. Sólo que, dado el tipo de consideraciones que he conseguido aducir, no puedo hacer tal proposición. No puedo hacerla adecuadamente inteligible como para asentir o disentir de ella.

Por lo tanto, dado que existen estos elementos impredecibles en la vida social, es decisivo tener en cuenta su íntima relación con los elementos predecibles. ¿Cuáles son los elementos predecibles? Por lo menos los hay de cuatro clases. El primero surge de la necesidad de programar y coordinar nuestras acciones sociales. En cada cultura, la mayoría de la gente estructura sus acciones la mayor parte del tiempo en términos de alguna noción de día normal. Se levantan aproximadamente a la misma hora cada día, se visten y lavan o dejan de lavarse, hacen sus comidas a la misma hora, van a trabajar y vuelven de trabajar a las mismas horas, y todo lo demás.

Los que preparan la comida han de esperar que los que la toman aparezcan en sitios y a horas concretos; la secretaria que telefonea en una oficina tiene que poder esperar que la secretaria de otra oficina le responda; el autobús y el tren deben encontrar a los viajeros en puntos prefijados. Todos nosotros tenemos un gran volumen de conocimien-

to tácito e inexpresado de expectativas predecibles acerca de los demás, así como también un cúmulo amplio de información explícita. Thomas Schelling, en un experimento famoso, dijo a un grupo de cien sujetos que tenían como tarca encontrar en Manhattan a una persona desconocida en una fecha dada. Lo único que sabían sobre la persona desconocida era que ella sabía todo lo que ellos sabían. Lo único que ellos tenían que suministrar era la hora y el lugar del encuentro. Más de ochenta seleccionaron el anuncio que está debajo del gran reloj de la sala de espera de la Estación Central, a las doce del mediodía; y precisamente porque el ochenta por ciento dio esta respuesta, ésta es la respuesta correcta. Lo que el experimento de Schelling sugiere es que todos nosotros sabemos más sobre las expectativas de los demás que sobre nuestras expectativas (y viceversa) de lo que normalmente reconocemos.

Una segunda fuente de predecibilidad sistemática de la conducta humana brota de las regularidades estadísticas. Sabemos que tendemos a coger más catarros en invierno, que la tasa de suicidios se incrementa hacia las Navidades, que si multiplicamos el número de científicos cualificados que trabajan en un problema bien definido aumenta la probabilidad de que se resuelva más pronto, que los irlandeses son más propensos que los daneses a padecer enfermedades mentales, que el mejor indicador de lo que votará un hombre en la Gran Bretaña es lo que vota su mejor amigo, que su esposa o marido le asesinará más probablemente que un criminal desconocido, y que todo es más grande en Texas, incluido el índice de homicidios. Lo interesante de este conocimiento es su relativa independencia del conocimiento causal.

Nadie sabe las causas de algunos de estos fenómenos y muchos de nosotros tenemos creencias causales falsas sobre otros. Así como la impredecibilidad no entraña inexplicabilidad, tampoco la predecibilidad no implica explicabilidad. El conocimiento de regularidades estadísticas juega un papel importante en nuestra elaboración y reali-

zación de planes y proyectos, así como también el conocimiento de las expectativas programadas y coordinadas. Sin él, no seríamos capaees de hacer elecciones racionales entre planes alternativos en términos de sus posibilidades de éxito o fracaso. Esto es verdad también para las otras dos fuentes de predecibilidad de la vida social. La primera de ellas es el conocimiento de las regularidades causales de la naturaleza: las tormentas de nieve, los terremotos, las plagas de bacilos, la estatura, la malnutrición y las propiedades de las proteínas, constriñen las posibilidades humanas en todo lugar. La segunda es el conocimiento de regularidades causales en la vida social. Aunque el régimen de las generalizaciones que expresan tal conocimiento es de hecho el objeto de mi investigación, que tales generalizaciones existen y que tienen cierto poder predictivo es después de todo completamente claro. Un ejemplo que añadir a los cuatro que di anteriormente sería la generalización de que en sociedades como la británica y la alemana, en los siglos XIX y XX, el lugar de alguien en la estructura de clases determina sus oportunidades educativas. Aquí hablo de auténtico conocimiento causal y no de mero conocimiento de una regularidad estadística.

Por fin estamos en situación de plantearnos la pregunta acerca de la relación entre la predecibilidad y la impredecibilidad en la vida social, desde una visión que arroje cierta luz positiva sobre el régimen de las generalizaciones en las ciencias sociales. Parece claro por fin que muchos de los rasgos centrales de la vida humana derivan de los modos concretos y peculiares en que se entrelazan predecibilidad e impredecibilidad. El grado de predecibilidad que poseen nuestras estructuras sociales nos capacita para planear y comprometernos en proyectos a largo plazo; y la capacidad de planear y comprometerse en proyectos a largo plazo es condición necesaria para encontrar sentido a la vida. Una vida vivida momento a momento, episodio a episodio, no conectados por líneas de intenciones a mayor escala, no daría base a la mayoría de las instituciones humanas características: el matrimonio, la guerra, el recuerdo de los difuntos, la preservación

de las familias, las ciudades y los servicios a través de generaciones, y todo lo demás. Sin embargo, la omnipresente impredecibilidad de la vida humana también hace que todos nuestros planes y proyectos sean permanentemente vulnerables y frágiles.

Vulnerabilidad y fragilidad tienen naturalmente también otras fuentes, entre ellas el carácter del medio material y nuestra ignorancia. Pero los pensadores de la Ilustración y sus herederos de los siglos XIX y XX vieron en ellas las únicas o en todo caso las fuentes principales de vulnerabilidad y fragilidad. Los marxistas añadieron] a competencia económica y la ceguera ideológica. Todos ellos escribieron como si fragilidad y vulnerabilidad pudieran ser vencidas en un futuro de progreso. Y ahora es posible identificar el vínculo de esta creencia con sus filosofías de la ciencia. Lo segundo, con su examen de la explicación y la predicción, juega un papel central en sostener lo primero. Pero para nosotros la argumentación debe ir en dirección contraria.

Cada uno de nosotros, individualmente y en tanto que miembros de grupos sociales concretos, busca encarnar en el mundo social y natural sus propios planes y proyectos. Una condición para lograrlo es convertir en posiblemente predecible gran parte de nuestro mundo social y natural; la importancia que tienen en nuestras vidas las ciencias sociales y naturales deriva por lo menos en parte, aunque sólo en parte, de su contribución a este proyecto. Al mismo tiempo, cada uno de nosotros, individualmente y en tanto que miembros de grupos sociales en particular, aspira a preservar de invasiones ajenas su independencia, su libertad, su creatividad y la íntima reflexión que tan gran papel juega en la libertad y la creatividad. Queremos revelar de nosotros sólo lo que consideramos suficiente, y nadie desea revelarlo todo, excepto quizá bajo la influencia de alguna ilusión psicoanalítica. Hasta cierto grado necesitamos permanecer opacos e impredecibles, en particular si nos vemos amenazados por las prácticas predictivas

de los demás. La satisfacción de esta necesidad, por lo menos hasta cierto punto, proporciona otra condición necesaria para que la vida humana tenga sentido o pueda tenerlo. Si la vida ha de tener sentido, es necesario que podamos comprometernos en proyectos a largo plazo, y esto requiere predecibilidad; si la vida ha de tener sentido, es necesario que nos poseamos a nosotros mismos y no que seamos meras criaturas de los proyectos, intenciones y deseos de los demás, y esto requiere impredecibilidad. Nos encontramos en un mundo en que simultáneamente intentamos hacer predecible al resto de la sociedad e impredecibles a nosotros mismos, diseñar generalizaciones que capturen la conducta de los demás y moldear nuestra conducta en formas que eluden las generalizaciones que los demás forjen. Si éstos son los rasgos generales de la vida social, ¿cuáles serán las características del mejor conjunto de generalizaciones acerca de la vida social de que sea posible disponer?

Parece probable que tengan tres importantes características. Estarán basadas en una gran cantidad de trabajo investigador, pero su carácter inductivo se mostrará en su fracaso en proporcionar leyes generales. No importa lo bien planteadas que estén, incluso las mejores tendrán que admitir contraejemplos, ya que la constante creación de contraejemplos es un rasgo de la vida humana. Y nunca podremos decir de la mejor de ellas cuál es con exactitud su alcance. Naturalmente de todo ello se sigue que nunca conllevarán conjuntos bien definidos de condiciones de verificación. No estarán precedidas de cuantificadores universales, sino de frases como «Típicamente y en la mayoría ...».

Pero como apunté al principio, éstas resultan ser las características de las generalizaciones que los científicos sociales empíricos contemporáneos pretenden con razón haber descubierto. En otras palabras, la forma lógica de estas generalizaciones, o la carencia de ella, tiene sus raíces en la forma (o la carencia de ella) de la vida humana. No

nos sorprendería o decepcionaría que las generalizaciones y máximas de la mejor ciencia social compartieran ciertas características con sus predecesores, los proverbios populares, las generalizaciones de los juristas, las máximas de Maquiavelo. Y ahora podemos volver sobre Maquiavelo.

Lo que muestra la argumentación es que la "Fortuna es ineliminable. Pero no quiere decir que no podamos decir sobre ella algo más, por lo menos en dos aspectos. El primero tiene que ver con la posibilidad de medida de la Fortuna. Uno de los problemas creados por la filosofía convencional de la ciencia es que sugiere a los científicos en general y a los científicos sociales en particular que traten sus errores predictivos meramente como fracasos, excepto si surge alguna cuestión crucial de falsificación. Si en lugar de esto lleváramos un registro puntual de los errores, si hiciéramos del error mismo un tema de investigación, mi suposición es que descubriríamos que el error predictivo no se distribuye al azar. Saber si esto es así o no, sería un primer escalón para continuar haciendo lo que he hecho en este capítulo; esto es, hablar sobre el papel concreto jugado por la Fortuna en las diferentes áreas de la vida humana en vez de meramente sobre el papel general de la Fortuna en toda vida humana.

El segundo aspecto de la Fortuna que requiere comentario se refiere a su permanencia. Antes he rechazado que mis argumentaciones tuvieran categoría de pruebas; ¿cómo puedo tener fundamento para creer en la permanencia de la fortuna? Mis razones son en parte empíricas. Supongamos que alguien aceptara mis argumentaciones por completo y estuviera de acuerdo con las cuatro fuentes de impredecibilidad sistemática que identifico, pero que entonces propusiera que intentáramos eliminarlas o al menos limitar lo más posible el papel que esas cuatro fuentes de impredecibilidad juegan en la vida social, evitar en lo posible la incidencia de situaciones en que la innovación conceptual, las consecuencias imprevistas de decisiones no tomadas,

el carácter de juego teórico de la vida humana o la pura contingencia puedan romper las predicciones ya realizadas, las regularidades ya identificadas. ¿Podría hacerse de un mundo social ahora impredecible otro completa o ampliamente predecible?

Por descontado, su primer paso tendría que ser la creación de una organización que le proveyera de un instrumento para su proyecto y, por supuesto, su primera tarea tendría que ser hacer predecible completa o ampliamente la actividad de su propia organización. Pues si no consiguiera eso, difícilmente alcanzaría su objetivo más amplio. Pero también tendría que lograr que su organización fuera eficiente y eficaz, capaz de cargar con su enorme tarca primordial y de sobrevivir en el mismo medio que se encargara de cambiar. Desgraciadamente, estas dos características, por un lado total predecibilidad y por otro eficacia organizativa, que resultan ser el fundamento de los mejores estudios empíricos que tenemos, son incompatibles. El definir las condiciones de eficacia en un medio requiere adaptación innovadora. Tom Burns ha registrado características tales como «redefinición continua de la tarea individual», «comunicación que consiste en informaciones y consejos más que en instrucciones y decisiones», «conocimiento accesible desde cualquier punto de la red» y así sucesivamente (Burns, 1963, y Burns y Stalker, 1968). Se puede generalizar, a salvo de lo que Burns y Stalker dicen sobre la necesidad de permitir la iniciativa individual, la respuesta flexible a los cambios del conocimiento, la multiplicación de centros de resolución de problemas y tomas de decisión, añadiendo la tesis de que una organización eficaz tiene que poder tolerar un alto grado de impredecibilidad dentro de sí misma. Otros estudios lo confirman. Vigilar lo que cada subordinado hace en cada momento tiende a ser contraproducente; los intentos de hacer predecible la actividad de otros, rutinizan necesariamente, suprimen la flexibilidad y la inteligencia, vuelven las energías de los subordinados contra los proyectos o por lo menos contra algunos de

sus superiores (Kaufman, 1973, y véase también Burns y Stalkcr acerca de los efectos de intentar subvertir y burlar a la jerarquía orgánica).

Puesto que el éxito organizativo y la predecibilidad organizativa se excluyen, el proyecto de crear una organización total o ampliamente predecible, encargada de crear una sociedad total o ampliamente predecible, está condenado, y no por mí sino por los hechos del mundo social. Un totalitarismo, como el imaginado por Aldous Huxley o George Orwell, es imposible. Lo que siempre producirá el proyecto totalitario será la especie de rigidez e ineficacia que a largo plazo puede contribuir a su derrota. Sin embargo, es preciso tener en cuenta las voces de Auschwitz y del Archipiélago Gulag, que nos dicen lo largo que puede llegar a ser ese largo plazo.

Por lo tanto, no hay nada de paradójico en que se ofrezca una predicción, vulnerable como todas las predicciones sociales, acerca de la permanente impredecibilidad de la vida humana. Por debajo de esa predicción está la vindicación de la práctica, de los hallazgos de la ciencia social empírica, y la impugnación de la ideología dominante en gran parte de la ciencia social, así como también en la filosofía convencional de la ciencia social.

Pero esta impugnación conlleva también un amplio rechazo de las pretensiones de lo que he llamado pericia gerencial burocrática. Y con este rechazo se ha completado al menos una parte de mi argumentación. La pretensión del experto en cuanto a la consideración y gajes que merezca queda minada fatalmente cuando entendemos hasta dónde llega el poder predictivo de que dispone. El concepto de eficacia gerencial es, al fin y al cabo, una ficción moral contemporánea más, y quizá la más importante de todas. La preponderancia de la manipulación en nuestra cultura no está ni puede estar acompañada por un excesivo éxito real en tal manipulación. No quiero decir que las actividades de los supuestos expertos no tengan efectos, que no

padezcamos tales efectos y que no los padezcamos gravemente. Sin embargo, la noción de control social encarnada en la noción de pericia es, en realidad, una ficción. Nuestro orden social está, en el sentido más literal, fuera de nuestro control y del de cualquiera. Nadie está ni puede estar encargado de él.

Por lo tanto, la creencia en la pericia gerencial es, tal como yo la veo, muy parecida a la creencia en Dios tal como la pensaron Carnap y Ayer. Es una ilusión más, típicamente moderna, la ilusión de un poder externo a nosotros mismos y que se ejerce en nombre del interés bien entendido. De ahí que el gerente como personaje sea distinto de lo que a primera vista parece: el mundo social cotidiano, con su realismo obstinadamente práctico, pragmático y serio, que es el medio del manejo gerencial, depende para su existencia de la sistemática perpetuación de errores y de la creencia en ficciones. Al fetichismo de la mercancía ha venido a superponérsele otro no menos importante, el de la habilidad burocrática. Se sigue de toda mi argumentación que el dominio de la pericia gerencial es tal, que los que pretenden propósitos objetivamente fundamentados, de hecho funcionan como la expresión arbitraria, pero disfrazada, de la voluntad y la preferencia. La descripción de Kcynes de cómo los discípulos de Moorc presentaban sus preferencias privadas bajo capa de identificar la ausencia o presencia de una propiedad de bondad no natural, propiedad que de hecho era una ficción, tiene su secuela contemporánea en la forma igualmente elegante y significativa en que, en el mundo social, las corporaciones y gobiernos fomentan sus preferencias privadas bajo capa de identificar la ausencia o presencia de conclusiones de expertos. Y del mismo modo que la descripción keynesiana indicaba por qué el emotivismo es una tesis tan convincente, esto sería su moderna secuela. Los efectos de la profecía dieciochesca no han sido capaces de producir un control social científicamente dirigido, sino sólo una eficacísima imitación teatral de tal control. El éxito histriónico es el que

da poder y autoridad en nuestra cultura. El burócrata más eficaz es el mejor actor.

Muchos gerentes y burócratas replicarán: ataca usted un espantapájaros que usted mismo construye. No tenemos grandes pretensiones, ni weberianas ni de otra clase. Somos tan conscientes de las limitaciones de las generalizaciones científico-sociales como usted. Llevamos a cabo una función modesta con humilde y modesta eficacia. Pero tenemos un conocimiento especializado y en nuestro campo limitado se nos puede llamar expertos con toda propiedad.

Mi argumentación no impugna en absoluto estas modestas pretcnsiones; sin embargo, no son esta clase de pretensiones las que consiguen poder y autoridad dentro o para las corporaciones burocráticas, sean públicas o privadas. Porque pretensiones tan modestas no podrían nunca legitimar la posesión o usos del poder en o por las corporaciones burocráticas en la forma ni a la escala en que se ejerce. Por lo tanto, las pretensiones humildes y modestas que encarna esta respuesta a mi argumentación pueden ser muy engañosas, tanto para los mismos que las profieren como para otros. Parecen funcionar, no como una refutación de mi argumentación de que una creencia metafísica en la pericia gerencial se ha institucionalizado en nuestras corporaciones, sino como una excusa para seguir participando en las comedias equívocas que a consecuencia de ello se representan. Los talentos histriónicos del actor con poco papel son tan necesarios al drama burocrático como la contribución de los grandes actores gerenciales.

9. ¿NIETZSCHE O ARISTÓTELES?

La visión contemporánea del mundo, como he indicado, es predominantemente weberiana, aunque no al detalle. Aquí puede haber protestas. Muchos liberales argüirán que no existe tal cosa como «la» visión contemporánea del mundo; hay multitud de visiones que derivan de esa irreductible pluralidad de valores, cuyo defensor más agudo y a la vez más sistemático es sir Isaiah Berlín. Muchos socialistas argüirán que la visión dominante en el mundo contemporáneo es marxista, que Weber es vieux jeu, minadas fatalmente sus pretensiones por las críticas de la izquierda. A lo primero responderé que la pluralidad irreductible de valores es en sí misma un tema insistente y central de Weber. Y a lo segundo diré que dado que los marxistas se mueven y se organizan para el poder, siempre llegan a ser weberianos en substancia, aunque sigan siendo retóricamente marxistas; en nuestra cultura no conocemos ningún movimiento organizado de cara al poder que no sea gerencial o burocrático en sus maneras, ni justificaciones de la autoridad que no tengan forma weberiana. Y si esto es cierto del marxismo cuando camina hacia el poder, lo es mucho más en caso de que haya llegado a él. Todo poder tiende a cooptar, y el poder absoluto coopta absolutamente.

Sin embargo, si mi argumentación es correcta, esta visión weberiana del mundo no es racionalmente defendible; disfraza y oculta más que ilumina, y para alcanzar su éxito depende del disfraz y el ocultamiento. Y en este punto se oirá un segundo conjunto de protestas: ¿por qué mi consideración no deja lugar para la palabra «ideología»? ¿Por qué he hablado tanto de máscara y ocultación y tan poco, o casi nada, de lo que se enmascara y oculta? La respuesta breve a la segunda pregunta es que no tengo ninguna respuesta general que dar; aunque no estoy alegando simple ignorancia. Cuando Marx cambió el significado de la palabra «ideología» lanzándola a su carrera moderna, lo

hizo por referencia a ciertos ejemplos fácilmente comprensibles. Los revolucionarios franceses de 1789, por ejemplo, en opinión de Marx, se autoconcebían poseedores de las mismas maneras de existencia moral y política que tuvieron los antiguos republicanos; por ello se disfrazaban a sí mismos sus papeles sociales, en tanto que portavoces de la burguesía. Los revolucionarios ingleses de 1649, de modo similar, se veían a la manera de los servidores de Dios en el Antiguo Testamento; y al hacerlo disfrazaban igualmente su papel social. Pero cuando se generalizaron los ejemplos concretos de Marx en una teoría, ya fuera debida a Marx o a otros, se suscitaron consecuencias de tipo muy diferente. Porque la generalidad de la teoría derivaba precisamente de su pretendida incorporación como teoría en un conjunto de leyes generales que vinculaban las condiciones materiales y las estructuras de clase de las sociedades a modo de causa, y las creencias ideológicas a modo de efectos. Éste es el sentido de las primeras formulaciones de Marx en La ideología alemana y de las más tardías de Engels en el Anti-Dühring. De modo que la teoría de la ideología se convirtió en un ejemplo más del tipo de supuesta ciencia social que, como ya he argumentado, desfigura la forma de los descubrimientos reales de los científicos sociales y funciona en sí misma como una expresión de preferencia arbitraria disfrazada. De hecho, la teoría de la ideología resulta ser un ejemplo más del mismo fenómeno que los paladines de la misma aspiran a entender. De ahí que mientras que todavía tenemos que aprender mucho sobre la historia en el Dieciocho Brumario, la teoría de la ideología general marxista y muchos de sus epígonos no pasan de ser un conjunto más de síntomas disfrazados de diagnóstico.

Naturalmente, parte del concepto de ideología del que Marx es progenitor, y puesto a contribución para una serie de luminosas aplicaciones por pensadores tan variados como Karl Mannheim y Lucien Goldmann, subyace asimismo en mi tesis central acerca de la moral. Si di lenguaje moral se pone al servicio de la voluntad arbitraria, se

trata de la voluntad arbitraria de alguien; y la pregunta de a quién pertenece esa voluntad tiene obvia importancia moral y política. Pero responder a esta pregunta no es mi tarea aquí. Para cumplir mi tarea presente necesito demostrar tan sólo cómo la moral ha llegado a estar disponible para cierto tipo de uso, que es al que efectivamente está sirviendo.

Necesitamos completar, por consiguiente, la descripción del discurso y la práctica moral específicamente modernos con una serie de consideraciones históricas que mostrarán que la moral puede ahora favorecer demasiadas causas y que la forma moral provee de posible máscara a casi cualquier cara. Porque la moral se ha convertido en algo disponible en general de una manera completamente nueva. Realmente fue Nietzsche quien percibió esta habilidad vulgarizada del moderno lenguaje moral, que en parte era el motivo de su disgusto hacia él. Esta percepción es uno de los rasgos de la filosofía moral de Nietzsche que hacen de ella una de las dos alternativas teóricas auténticas a que se enfrenta cualquiera que pretenda analizar la situación moral de nuestra cultura, si es que mi argumentación es hasta ahora substancialmente correcta. ¿Por qué es así? Responder adecuadamente a esta pregunta me exige primero decir algo más sobre mi propia tesis y en segundo lugar comentar un poco la perspicacia de Nietzsche.

Ha sido parte clave de mi tesis la afirmación de que el lenguaje y la práctica moral contemporáneos sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo y que los problemas insolubles que ello ha creado a los teóricos morales contemporáneos seguirán siendo insolubles hasta que esto se entienda bien. Si el carácter deontológico de los juicios morales es el fantasma de los conceptos de ley divina, completamente ajenos a la metafísica de la modernidad, y si el carácter teleológico es a su vez el fantasma de unos conceptos de actividad y naturaleza humanas que tampoco tienen cabida en el mundo moderno, es de esperar que se susciten conti-

nuos problemas de entendimiento o de asignación de un régimen inteligible a los juicios morales, refractarios a las soluciones filosóficas. Lo que aquí necesitamos no es sólo agudeza filosófica, sino también el tipo de visión que los antropólogos, desde su excelente puesto de observación de otras culturas, tienen y que les capacita para identificar supervivencias e ininteligibilidades que pasan desapercibidas para los que viven en esas mismas culturas. Una forma de educar nuestra propia visión podría ser preguntarnos si los apuros de nuestro estado moral y cultural son quizá similares a los de otros órdenes sociales que hemos concebido siempre como muy diferentes del nuestro. El ejemplo concreto que tengo en la cabeza es el de los reinos de algunas islas del Pacífico a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX.

En el diario de su tercer viaje, el capitán Cook recoge el primer descubrimiento por angloparlantes de la palabra polinesia tabú (en diferentes formas). Los marineros ingleses se habían asombrado de lo que tomaron por costumbres sexuales relajadas de los polinesios, pero quedaron aún más atónitos al descubrir el agudo contraste entre éstas y la prohibición rigurosa que pesaba sobre otras conductas, como que un hombre y una mujer comieran juntos. Cuando preguntaron por qué hombres y mujeres tenían prohibido comer juntos se les dijo que esa práctica era tabú. Pero cuando preguntaron entonces qué quería decir tabú, apenas consiguieron muy poca información más. Claramente, tabú no significaba simplemente prohibido; decir que algo, una persona, una práctica, una teoría, es tabú, es dar una razón de un determinado tipo para prohibirla. Pero ¿cuál? No sólo los marineros de Cook han tenido líos con esa pregunta; los antropólogos, desde Frazer y Tylor hasta Franz Steiner y Mary Douglas, también han tenido que luchar con ella. De esta lucha emergen dos claves del problema. La primera, lo que significa el hecho de que los marineros de Cook fueran incapaces de obtener una respuesta inteligible a sus preguntas por parte de los informantes nativos. Esto sugiere (cualquier hipótesis es en cierto grado especulativa) que los informantes

nativos mismos no entendían la palabra que estaban usando, y abona esta sugerencia la facilidad con que Kamehameha II abolió los tabúes en Hawai cincuenta años más tarde, en 1819, así como la falta de consecuencias sociales que ello tuvo cuando lo hizo.

Pero, ¿es verosímil que los polinesios usaran una palabra que ellos mismos no entendían? Ahí es donde Steiner y Douglas resultan luminosos. Lo que ambos indican es que las reglas del tabú a menudo y quizá típicamente tienen una historia dividida en dos etapas. En la primera etapa están embebidas en un contexto que les confiere inteligibilidad. Así, Mary Douglas ha argumentado que las reglas del tabú del Deuteronomío presuponen una cosmología y una taxonomía de cierta clase. Prívese a las reglas del tabú de su contexto original y parecerán un conjunto de prohibiciones arbitrarias, como típicamente aparecen en realidad cuando han perdido su contexto inicial, cuando el fondo de creencias a cuya luz fueron inteligibles en origen las reglas del tabú, no sólo ha sido abandonado sino olvidado.

En una situación así, las reglas se ven privadas de todo régimen que pueda asegurar su autoridad y, si no adquieren uno nuevo rápidamente, su interpretación y su justificación se tornan controvertidas. Cuando los recursos de una cultura son demasiado escasos para afrontar la tarea de reinterpretarlas, la tarea de justificarlas se vuelve imposible. De ahí quizá la relativa facilidad, pese al asombro de algunos observadores contemporáneos, de la victoria de Kamehameha II sobre los tabúes (y la consiguiente creación de un vacío moral que las banalidades de los misioneros protestantes de Nueva Inglaterra llenaron con toda rapidez). Si la cultura polinesia hubiera gozado de las bendiciones de la filosofía analítica, está muy claro que la cuestión del significado de tabú podría haber sido resuelta de varias maneras. Tabú, habría dicho uno de los bandos, es claramente el nombre de una propiedad no natural; y las mismas razones que llevaron a Moore a contemplar «bueno» como nombre de una tal propiedad y a

Prichard y Ross a contemplar «obligatorio» y «justo» como nombres de propiedades, habrían servido para mostrar que tabú es el nombre de una propiedad. Otro bando dudaría y argumentaría que «esto es tabú» quiere decir lo mismo que «yo desapruebo esto y tú también lo desaprobarás»; y precisamente el mismo razonamiento que llevó a Stevenson y Ayer a ver en «bueno» un uso primordialmente emotivo habría estado disponible para sostener la teoría emotivista del tabú. Un tercer bando, si a tantos hubiéramos llegado, sin duda argumentaría que la forma gramatical «esto es tabú» implica un imperativo universalizable.

La futilidad de este debate imaginario brota de la presuposición compartida por los bandos contendientes, a saber, que el conjunto dé reglas cuyo régimen y cuya justificación están investigando proporciona un tema diferenciado de investigación, proporciona material para un campo de estudio autónomo. Desde nuestro punto de vista en el mundo real, sabemos que no es ése el caso, que no hay manera de entender el carácter de las reglas del tabú excepto como supervivencias de un fondo cultural previo más complejo. Sabemos también, en consecuencia, que cualquier teoría sobre las reglas del tabú a finales del siglo XVIII en Polinesia que pretenda hacerlas inteligibles tal como son, sin referencia a su historia, es una teoría necesariamente falsa; la única teoría verdadera puede ser la que muestre su ininteligibilidad tal como se mantienen en este momento del tiempo. Además, la única versión adecuada y verdadera será la que a la vez nos haga capaces de distinguir entre lo que supone un conjunto de reglas y prácticas de tabú ordenado, y lo que supone el mismo conjunto de reglas y prácticas pero fragmentado y desordenado, y que nos capacite para entender las transiciones históricas en que el postrer estado brotó del primero. Únicamente los trabajos de cierto tipo de historia nos proporcionarán lo que necesitamos.

Y ahora surge la pregunta inexorable, que acude en refuerzo de mi primera argumentación: ¿Por qué pensar de los filósofos morales analíticos reales como Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Haré y demás de modo diferente que sí pensáramos sobre sus imaginarios homólogos polinesios? ¿Por qué pensar sobre nuestros usos modernos de bueno, justo y obligatorio de modo diferente a como pensamos sobre los usos polinesios de tabú a finales del siglo XVIII? ¿Y por qué no pensar en Nietzsche como el Kamehameha II de la Tradición Europea?

El mérito histórico de Nietzsche fue entender con más claridad que cualquier otro filósofo, y desde luego con más claridad que sus homólogos anglosajones emotivistas y los existencialistas continentales, no sólo que lo que se creía apelaciones a la objetividad en realidad eran expresiones de la voluntad subjetiva, sino también la naturaleza de los problemas que ello planteaba a la filosofía moral. Es cierto que Nietzsche, como más adelante justificaré, generalizó ilegítimamente el estado del juicio moral en su tiempo, aplicándolo a la naturaleza moral como tal; y ya he juzgado con duras palabras la construcción de Nietzsche en la fantasía a la vez absurda y peligrosa del Übermensch. Sin embargo, incluso el nulo valor de esa construcción provenía de una auténtica agudeza.

En un pasaje famoso de La gaya ciencia (sec. 335), Nietzsche se burla de la opinión que fundamenta la moral, por un lado, en los sentimientos íntimos, en la conciencia, y por otro, en el imperativo categórico kantiano, en la universalidad. En cinco aforismos rápidos, ocurrentes y agudos destruye lo que he llamado el proyecto ilustrado de descubrir fundamentos racionales para una moral objetiva, y la confianza del agente moral cotidiano de la cultura postilustrada en cuanto a que su lenguaje y prácticas morales están en buen orden. Pero luego Nietzsche va al encuentro del problema que su acto de destrucción ha creado. La estructura subyacente de su argumentación es

como sigue: si la moral no es más que expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser la que mi voluntad haya creado.

No hay sitio para ficciones del estilo de los derechos naturales, la utilidad, la mayor felicidad para el mayor número. Yo mismo debo hacer existir «nuevas tablas de lo que es bueno». «Sin embargo, queremos llegar a ser lo que somos, seres humanos nuevos, únicos, incomparables, que se dan a sí mismos leyes, que se crean a sí mismos» (p. 266). El sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII es una ficción, una ilusión; entonces, resuelve Nietzsche, reemplacemos la razón y convirtámonos a nosotros mismos en sujetos morales autónomos por medio de algún acto de voluntad gigantesco y heroico, un acto de voluntad cuya calidad pueda recordarnos la arrogancia aristocrática arcaica que precedió al supuesto desastre de la moral de esclavos, y por cuya eficacia pueda ser profético precursor de una nueva era. El problema estriba en cómo construir con absoluta originalidad, cómo inventar una nueva tabla de lo que es bueno y norma. Problema que se plantea a todo individuo, y que constituiría el corazón de una filosofía moral nietzscheana. En su búsqueda implacablemente seria del problema, no en sus frivolas soluciones, es donde yace la grandeza de Nietzsche, la grandeza que hace de él el filósofo moral si las únicas alternativas a la filosofía moral de Nietzsche resultaran ser las formuladas por los filósofos de la Ilustración y sus sucesores.

Nietzsche es también por otra causa el filósofo moral de la era presente. Ya he afirmado que la era presente, en su presentación de y para sí misma, es principalmente weberiana; y también he subrayado que la tesis central de Nietzsche está presupuesta en las categorías centrales del pensamiento de Weber. De ahí que el irracionalismo profético de Nietzsche —irracionalismo porque los problemas de Nietzsche están sin resolver y sus soluciones desafían a la razón— permanece inmanente en las formas gerenciales weberianas de nuestra cultura.

Siempre que los que están inmersos en la cultura burocrática de la era intenten calar hasta los fundamentos morales de lo que son y lo que hacen, descubrirán premisas nietzscheanas tácitas. Y por consiguiente, se puede predecir con seguridad que en contextos aparentemente remotos de las sociedades modernas gerencialmente organizadas, surgirán periódicamente movimientos sociales informados por el tipo de irracionalismo del que es antecesor el pensamiento de Nietzsche. Y en la medida en que el marxismo contemporáneo es también weberiano, podemos esperar irracionalismos proféticos tanto de la izquierda como de la derecha. Así pasó con el radicalismo estudiantil de los años sesenta. (Para versiones teóricas de ese nietzscheanismo de izquierdas, vid. Kathryn Pyne Parsons y Tracy Strong, en Solomon, 1973, y Miller, 1979.)

Weber y Nietzsche juntos nos proporcionan la clave teórica de las articulaciones del orden social contemporáneo; sin embargo, lo que trazan con claridad son los rasgos dominantes y a gran escala del paisaje social moderno. Precisamente porque son muy eficaces en este sentido, quizá resulten de poca utilidad para quienes intentan delinear los rasgos a pequeña escala de las transacciones del mundo cotidiano. Afortunadamente, lo subrayé con anterioridad, tenemos ya una sociología de la vida cotidiana que se corresponde con el pensamiento de Weber y Nietzsche, la sociología de la interacción elaborada por Erving Goffman.

El contraste central encarnado en la sociología de Goffman es precisamente el mismo que encarna el emotivismo. Es el contraste entre el supuesto significado de nuestros juicios y el uso que realmente se les da, entre el aspecto superficial de la conducta y las estrategias usadas para llevar a buen término esas presentaciones. La unidad de análisis de las descripciones de Goffman es siempre el actor individual, esforzándose en ejercer su voluntad dentro de una situación estructurada en papeles. El fin del actor goffmanesco es la eficacia, y el éxito no es

sino lo que pasa por éxito en el universo social de Goffman. No hay nada más. El mundo de Goffman está vacío de normas objetivas de realización; tan definido que no hay espacio cultural ni social desde el que pudiera apelarse a tales reglas. Las reglas se establecen a través y en la interacción misma; y las reglas morales parece que tienen únicamente la función de mantener tipos de interacción que siempre puedan ser amenazados por individuos sobreexpansivos.

Durante cualquier conversación, las reglas establecen hasta dónde puede permitirse el individuo el dejarse llevar por sus palabras, cuan minuciosamente puede permitirse un arrebato. Estará obligado a prevenirse de que la plétora de sentimientos y la destreza para actuar traspasen los límites que le afectan y que ha establecido en la interacción ... cuando el individuo se sobreimplica en el tema de conversación y da a los demás la impresión de que no tiene la medida necesaria de autocontrol sobre sus sentimientos y acciones ... entonces los demás es probable que pasen de la implicación en la conversación a la implicación con el conversador. La vehemencia de un hombre se convierte en la alienación de otro ... la aptitud para sobreimplicarse es una forma de tiranía practicada por los niños, las prima donnas y los mandones de todas clases, que ponen momentáneamente sus propios sentimientos por encima de las reglas morales que deben hacer de Ja sociedad un lugar seguro para la interacción. (Interaction ritual, 1972, pp. 122-123.)

Puesto que éxito es lo que pasa por éxito, es en la opinión ajena donde yo prospero o fracaso en prosperar; de ahí la importancia de la presentación como tema, quizás el tema, central. El mundo social de Goffman es tal, que una tesis que Aristóteles considera en la Ética a Nicómaco sólo para rechazarla, aquí es verdadera: el bien del hombre consiste en la posesión de honor, el honor es precisamente lo que incorpora y expresa la opinión de los demás. Viene al caso la razón que Aristóteles da para rechazar esta tesis. Honramos a los demás, dice,

en virtud de algo que son o han hecho para merecer honor; sin embargo, el honor no puede ser como mucho más que un bien secundario. En virtud de qué se asigne el honor debe importar más. Pero en el mundo social de Goffman las imputaciones de mérito son parte ellas mismas de la realidad socialmente tramada cuya función es ayudar o contener alguna voluntad que actúa luchando. La de Goffman es una sociología que rebaja a propósito las pretensiones de la apariencia de ser algo más que apariencia. Es una sociología que estaría uno tentado a llamar cínica, en el sentido moderno, no en el antiguo, pero si el retrato de Goffman de la vida humana es verdaderamente fiel no existe el cínico hacer caso omiso del mérito objetivo, ya que no queda mérito objetivo alguno del que hacer caso omiso cínicamente.

Es importante recalcar que el concepto de honor en la sociedad de que Aristóteles era portavoz —y en muchas otras sociedades tan diferentes como la de las sagas islandesas o la de los beduinos del desierto occidental—, precisamente porque honor y valor estaban conectados de la forma que subraya Aristóteles, era, a pesar del parecido, un concepto muy diferente de cuanto encontramos en las páginas de Goffman y de casi todo lo que encontramos en las sociedades modernas. En muchas sociedades premodernas, el honor de un hombre es lo que se le debe a él, a sus parientes, a su casa en razón de que tienen su debido lugar en el orden social. Deshonrar a alguien es no reconocerle lo que le es debido. De ahí que el concepto de insulto llegue a ser crucial socialmente y que en muchas de estas sociedades cierta clase de insulto merezca la muerte. Peter Berger y sus coautores (1973) han señalado lo que significa el hecho de que en las sociedades modernas estemos sin recursos legales o cuasi-legales si se nos insulta. Los insultos han sido desplazados a los márgenes de la vida cultural en que son expresión de emociones privadas más que conflictos públicos. No sorprende que éste sea el único lugar que se les da en los escritos de Goffman.

La comparación de los libros de Goffman, en particular pienso en The presentation of the self in everyday Ufe, Encounters, ínteraction ritual y Strategic interaction, con la Ética a Nicómaco viene muy al caso. Bastante al principio de mi argumentación hice hincapié en la relación próxima entre filosofía moral y sociología; y del mismo modo que la Ética y la Política de Aristóteles son como mucho contribuciones de la segunda a la primera, los libros de Goffman presuponen una filosofía moral. En parte es así, porque son una interpretación perspicaz de formas de conducta dentro de una sociedad determinada, que encarna en sí misma una teoría moral en sus modos típicos de actuación y práctica; y en parte, a causa de los compromisos filosóficos que presuponen las actitudes teóricas de Goffman. Desde el momento que la sociología de Goffman pretende enseñarnos no sólo lo que la naturaleza humana puede llegar a ser bajo ciertas condiciones muy específicas, sino lo que debe ser la naturaleza humana y además lo que siempre ha sido, implícitamente pretende que la filosofía moral de Aristóteles es falsa. No es un asunto que Goffman se plantee o necesite plantearse. Pero se lo planteó y trató con brillantez el gran predecesor y anticipador de Goffman, Nietzsche, en La genealogía de la moral y en otras obras. Nietzsche raramente se refiere a Aristóteles de modo explícito, a no ser en cuestiones de estética. Toma prestada la denominación y noción de «hombre magnánimo» de la Ética, aunque en el contexto de su teoría esa noción se convierte en algo completamente diferente de lo que era en Aristóteles. Pero su interpretación de la historia de la moral revela con total claridad que las nociones aristotélicas de ética y política figurarían para Nietzsche entre los disfraces degenerados de la voluntad de poder que se siguen del giro nefasto emprendido por Sócrates.

Sin embargo, no porque sea falsa la filosofía moral de Nietzsche será verdadera la de Aristóteles o viceversa. La filosofía moral de

Nietzsche, en el sentido más fuerte, lucha con la de Aristóteles en virtud del papel histórico que juega cada una de ellas. Gimo ya he argumentado, el proyecto ilustrado de descubrir nuevos fundamentos racionales y seculares para la moral tuvo que acometerse a causa de que la tradición moral de la que el pensamiento de Aristóteles era corazón intelectual fue repudiada durante la transición del siglo XV al XVI. Y porque fracasó este proyecto y porque las opiniones avanzadas por sus protagonistas intelectualmente más potentes, y más especialmente por Kant, no pudieron sostenerse frente a la crítica racionalista, fue por lo que Nietzsche y sus sucesores existencialistas y emotivistas pudieron montar su crítica aparentemente triunfante contra toda la moral anterior. De ahí que la posible defensa de la posición de Nietzsche, en último término, va a dar a la respuesta a la siguiente pregunta: En primer lugar, ¿fue correcto rechazar a Aristóteles? Si la postura de Aristóteles en ética y política, o alguna parecida, pudiera sostenerse, quedaría inutilizado todo el empeño de Nietzsche. La postura fuerte de Nietzsche depende de la verdad de una tesis central: que toda vindicación racional de la moral fracasa manifiestamente y que, sin embargo, la creencia en los principios de la moral necesita ser explicada por un conjunto de racionalizaciones que esconden el fenómeno de la voluntad, que es fundamentalmente no racional. Mi argumentación me obliga a estar de acuerdo con Nietzsche en que los argumentos de los filósofos de la Ilustración nunca fueron suficientes para dudar de la tesis central de aquél; sus epigramas son aún más mortíferos que sus argumentaciones desarrolladas. Pero, si es correcta mi primera argumentación, ese mismo fracaso no fue más que la secuela histórica del rechazo de la tradición aristotélica. Y la pregunta clave se convierte en: después de todo, ¿puede vindicarse la ética de Aristóteles o alguna muy parecida?

Decir que ésta es una pregunta amplia y compleja es subestimarla. Los temas que dividen a Aristóteles y Nietzsche son numerosos y de muy diferentes clases. A nivel de su teoría filosófica hay cuestio-

nes de política, de psicología filosófica y también de teoría moral; y lo que los enfrenta no son, en cualquier caso, meramente dos teorías, sino la especificación teórica de dos modos diferentes de vida. El papel del aristotelismo en mi argumentación no se debe enteramente a su importancia histórica. En el mundo antiguo y medieval siempre estuvo en conflicto con otros puntos de vista, y los muchos modos de vida de los que fue el mejor intérprete teórico tuvieron también otros sofisticados protagonistas teóricos. Es verdad que ninguna otra doctrina se legitimó en la gran multiplicidad de contextos en que lo hizo el aristotelismo: griego, islámico, judío y cristiano; y que cuando la modernidad asaltó el viejo mundo, sus más perspicaces exponentes entendieron que era el aristotelismo lo que tenía que ser echado por tierra. Pero todas estas verdades históricas, aun siendo cruciales, no tienen importancia comparadas con el hecho de que el aristotelismo es filosóficamente el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral. Si contra la modernidad hay que vindicar una visión premoderna de la ética y la política, habrá de hacerse en términos cercanos al aristotelismo o no se hará.

Por lo tanto, lo que revela la conjunción de la argumentación filosófica e histórica es que o bien continuamos a través de las aspiraciones y colapso de las diversas versiones del proyecto ilustrado hasta recalar en el diagnóstico de Nietzsche y la problemática de Nietzsche, o bien mantenemos que el proyecto ilustrado no sólo era erróneo, sino que ante todo nunca debería haber sido acometido. No hay una tercera alternativa, y más en particular no hay ninguna alternativa provista por los pensadores que forman el núcleo de la antología convencional contemporánea de la filosofía moral: Hume, Kant y Mili. Y no ha de asombrarnos que la enseñanza de la ética tenga a menudo efectos destructivos y escépticos sobre las mentes de los que la reciben.

Pero, ¿qué debemos elegir? Y ¿cómo debemos elegir? Aunque otro de los méritos de Nietzsche es que enlaza su crítica a las morales de la

Ilustración con una apreciación del fallo de éstas en instrumentarse adecuadamente, dejando de lado el responder a la pregunta: ¿qué clase de persona voy a ser? De alguna manera es una pregunta ineludible, a la que cada vida humana se da una respuesta en la práctica. Pero para las morales típicamente modernas es una pregunta que sólo admite una aproximación indirecta. La cuestión primordial desde su punto de vista concierne a las reglas: ¿qué reglas debemos seguir? y ¿por qué debemos obedecerlas? Y no es sorprendente que haya sido ésta la pregunta primordial, si rememoramos las consecuencias de la expulsión de la teleología aristotélica del mundo moral. Ronald Dworkin ha argumentado recientemente que la doctrina, central del liberalismo moderno es la tesis de que las preguntas acerca de la vida buena para el hombre o los fines de la vida humana se contemplan desde el punto de vista público como sistemáticamente no planteables. Los individuos son libres de estar o no de acuerdo al respecto. De ahí que las reglas de la moral y el derecho no se derivan o justifican en términos de alguna concepción moral más fundamental de lo que es bueno para el hombre. Al argumentar así creo que Dworkin ha identificado una actitud típica no sólo del liberalismo, sino de la modernidad. Las reglas llegan a ser el concepto primordial de la vida moral. Las cualidades de carácter se aprecian sólo porque nos llevarán a seguir el conjunto de reglas correcto. «Las virtudes son sentimientos, esto es, familias relacionadas de disposiciones y propensiones reguladas por un deseo de orden más alto, en este caso un deseo de actuar de conformidad con los correspondientes principios morales», afirma John Rawls, uno de los últimos filósofos morales de la modernidad (1971, p. 192), y en otra parte define «las virtudes morales fundamentales» como «fuertes y normalmente eficaces deseos de actuar conforme a los principios básicos de la justicia» (p. 436).

De ahí que en la opinión moderna la justificación de las virtudes depende de la previa justificación de las reglas y principios; y si esto último llega a ser radicalmente problemático, como lo es, tanto más lo

primero. Sin embargo, supongamos que al articular los problemas de la moral, los portavoces de la modernidad y más en particular los del liberalismo hayan trastornado la ordenación de los conceptos valorativos; supongamos que en primer lugar debamos prestar atención a las virtudes para entender la función y autoridad de las reglas; entonces tendremos que comenzar la investigación de modo completamente diferente a como la comenzaron Hume, Diderit, Kant o Mili. Es interesante que Nietzsche y Aristóteles están de acuerdo a ese respecto.

Además está claro que si construimos un nuevo punto de partida para la investigación, a fin de someter una vez más el aristotelismo a la cuestión, será necesario considerar la propia filosofía moral de Aristóteles no meramente como se expresa en sus textos clave en sus propios escritos, sino como el intento de recibir y recapitular gran cantidad de lo que se había producido y a la vez como una fuente de estímulos para el pensamiento posterior. Esto es, será necesario escribir una breve historia de las concepciones de las virtudes, a la que Aristóteles proporcionará un punto focal, pero que revelará las riquezas de una tradición completa de pensamiento, actuación y discurso donde el de Aristóteles es sólo una parte, una tradición de la que antes hablé como «tradición clásica» y a cuya visión del hombre llamé «la visión clásica del hombre». A la tarea me dirijo y su punto de partida proporciona (demasiada fortuna para ser coincidencia) un primer caso de prueba para decidir la cuestión entre Nietzsche y Aristóteles. Porque Nietzsche se vio a sí mismo como el último heredero del mensaje de aquellos aristócratas homéricos cuyas hazañas y virtudes abastecieron a los poetas por los que ineludiblemente hay que empezar a abordar la cuestión. Es, sin embargo, una justicia poética con Nietzsche en sentido estricto que iniciemos nuestra consideración de la tradición clásica, en la que Aristóteles emergerá como figura central, por una consideración de la naturaleza de las virtudes en el tipo de sociedad heroica que se retrata en la litada.

10. LAS VIRTUDES EN LAS SOCIEDADES HEROICAS

En todas esas culturas, griega, medieval o renacentista, donde el pensamiento y la acción moral se estructuran de acuerdo a alguna versión del esquema que he llamado clásico, el medio principal de la educación moral es contar historias. Allí donde han prevalecido el cristianismo, el judaismo o el islam, las historias bíblicas son tan importantes como cualesquiera otras, y cada cultura tiene por supuesto historias propias que le son peculiares; pero todas estas culturas, griegas o cristianas, poseen también un cúmulo de historias que derivan y hablan de su propia edad heroica desaparecida. En el siglo VI ateniense la recitación formal de los poemas homéricos se estableció como ceremonia pública; los mismos poemas en lo substancial no fueron compuestos más allá del siglo VII, pero hablaban de un tiempo muy anterior a ése. En el siglo XIII, cristianos islandeses escribieron sagas acerca de acontecimientos sucedidos cien años después del 930, el período inmediatamente anterior y posterior a la primera llegada del cristianismo, cuando aún florecía la antigua religión de los escandinavos. En el siglo XII, monjes irlandeses del monasterio de Clonmacnoise escribieron en el Lebor na hUidre historias de héroes irlandeses, parte de cuyo lenguaje permite a los estudiosos datarlas después del siglo VIII, pero cuyos temas se sitúan siglos antes, en una era en que Irlanda todavía era pagana. Exactamente el mismo tipo de controversia erudita ha florecido en todos los casos acerca de la cuestión de hasta dónde, si acaso, los poemas homéricos, las sagas, o los relatos del ciclo irlandés, como el de Taín Bó Cuailnge, nos proveen de evidencia histórica fiable sobre las sociedades que retratan. Felizmente no necesito entrar en los detalles de estas discusiones. Lo que importa para mi argumentación es un hecho histórico relativamente indiscutible, a saber, que estas narraciones abastecen, adecuada o inadecuadamente, la memoria histórica de las sociedades donde por

fin fueron fijadas por escrito. Más que esto, proporcionan el trasfondo moral al debate contemporáneo en las sociedades clásicas, la visión de un orden moral trascendido o en parte trascendido, cuyas creencias y conceptos eran aún parcialmente influyentes y proporcionaban también un iluminador contraste con el presente. Entender la sociedad heroica, cualquiera que hubiese sido su realidad, es parte necesaria del entender la sociedad clásica y sus sucesoras. ¿Cuáles son sus rasgos clave?

M. I. Finley ha escrito de la sociedad homérica: «Los valores básicos de la sociedad eran dados, predeterminados por el puesto del hombre en la sociedad y los privilegios y deberes que se siguieran de su rango» (Finley, 1954, p. 134). Lo que Finley dice de la sociedad homérica es verdadero también de otras formas de sociedad heroica en Islandia o Irlanda. Cada individuo tiene un papel dado y un rango dentro de un sistema bien definido y muy determinado de papeles y rangos. Las estructuras clave son las del clan y las de la estirpe. En tal sociedad, un hombre sabe quién es sabiendo su papel en estas estructuras; y sabiendo esto sabe también lo que debe y lo que se le debe por parte de quien ocupe cualquier otro papel y rango. En griego (dein) y en anglosajón {ahte) no existe distinción clara al principio entre «debe» (moral) y «debe» (general); en Islandia la palabra skyldr enlaza «debe» y «ser pariente».

Pero no sólo para cada rango hay un conjunto prescrito de deberes y privilegios. También hay una clara comprensión de qué acciones se requieren para ponerlos en práctica y cuáles no llegan a lo que se requiere. Porque lo que se requiere son acciones. En la sociedad heroica, el hombre es lo que hace. Hermann Fránkel escribió del hombre homérico que «el hombre y sus acciones llegan a ser idénticos, y él se forma a sí mismo completa y adecuadamente incluido en ellas; no tiene profundidades ocultas ... En [la épica] el relato factual de lo que los hombres hacen y dicen, todo lo que son, es expreso, porque no son

más que lo que hacen, dicen y padecen» (Fránkel, 1975, p. 79). Por lo tanto, juzgar a un hombre es juzgar sus acciones. AI realizar acciones de una clase concreta en una situación concreta, un hombre da fundamento para juzgar acerca de sus virtudes y vicios; porque las virtudes son las cualidades que mantienen a un hombre libre en su papel y que se manifiestan en las acciones que su papel requiere. Y lo que Fránkel apunta y dice sobre el hombre homérico rige también para el hombre de las demás representaciones heroicas.

La palabra arete, que llegó más tarde a ser traducida por «virtud», se usa en los poemas homéricos para la excelencia de cualquier clase; un corredor veloz exhibe la arete de sus pies (llíada 20, 411) y un hijo aventaja a su padre en cualquier tipo de arete, como atleta, soldado y en cacumen (llíada 15, 642). Este concepto de virtud o excelencia nos es más ajeno de lo que a primera vista logramos advertir. No nos es difícil darnos cuenta del lugar central que la fuerza tendrá en una tal concepción de la excelencia humana, o del modo en que el valor será una de las virtudes centrales, quizá la virtud central. Lo que es ajeno a nuestra concepción de la virtud es la íntima conexión en la sociedad heroica entre el concepto de valor y sus virtudes aliadas, por un lado, y por otro los conceptos de amistad, destino y muerte.

El valor es importante, no simplemente como cualidad de los individuos, sino como cualidad necesaria para mantener una estirpe y una comunidad. Kudos, la gloria, pertenece al individuo sobresaliente en la batalla o en el certamen, como marca de reconocimiento de su estirpe y su comunidad. Otras cualidades vinculadas al valor también merecen reconocimiento público, por la parte que juegan en el mantenimiento del orden público. En los poemas homéricos, la astucia es una cualidad, porque la astucia puede tener éxito donde falta o falla el valor. En las sagas islandesas el irónico sentido del humor está muy vinculado con el valor. En la saga que narra la batalla de Clontarf, en 1014, donde Brian Boru venció al ejército vikingo, uno de los escandi-

navos, Thorstein, no escapó cuando el resto de su ejército se dispersó y huyó, sino que se quedó donde estaba atándose los zapatos. Un jefe irlandés, Kerthialfad, le preguntó que por qué no huía. «No podría llegar a casa esta noche —dijo Thorstein—, vivo en Islandia.» Por esta broma, Kerthialfad le perdonó la vida.

Ser valiente es ser alguien en quien se puede tener confianza. Por ello el valor es un ingrediente importante de la amistad. Los lazos de la amistad en las sociedades heroicas se modelan sobre los del clan. A veces, la amistad se jura formalmente, de manera que por ese voto se contraen deberes de hermanos. Quiénes son mis amigos y quiénes mis enemigos está tan claramente definido como quiénes son mis parientes. El otro ingrediente de la amistad es la fidelidad. El valor de mí amigo me asegura de que su fuerza me ayudará a mí y a mi estirpe; la fidelidad de mi amigo me asegura su voluntad. La fidelidad de mi estirpe es la garantía básica de su unidad. Por ello la fidelidad es la virtud clave de las mujeres implicadas en relaciones de parentesco. Andrómaca y Héctor, Penélope y Ulises son tan amigos (philos) como lo son Aquiles y Patroclo.

Espero que esta descripción deje claro que cualquier interpretación adecuada de las virtudes en las sociedades heroicas no es posible si se las separa de su contexto en la estructura social, del mismo modo que una descripción adecuada de la sociedad heroica no es posible si no se incluye una interpretación de las virtudes heroicas. Pero por este camino se subestima la cuestión crucial: moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa en la sociedad heroica. Sólo existe un conjunto de vínculos sociales. La moral no existe como algo distinto. Las cuestiones valorativas son cuestiones de hecho social. Por esta razón, Homero habla siempre de saber lo que hacer y cómo juzgarlo. Esas cuestiones no son difíciles de resolver, excepto en casos excepcionales. Porque en las reglas dadas que asignan a los hombres su lugar en el orden social y con él su identidad, queda prescrito lo que deben y

lo que se les debe, y cómo han de ser tratados y contemplados si fallan, y cómo tratar y contemplar a los demás si los demás fallan.

Sin tal lugar en el orden social, un hombre no sólo sería incapaz de recibir reconocimiento y respuesta de los demás; no sólo los demás no sabrían, sino que él mismo no sabría quién es. Precisamente por esto las sociedades heroicas tienen por lo común un estatuto bien definido que asignar a cualquier extraño que llegue desde fuera a la sociedad. En griego, la palabra para «extranjero» y la palabra para «huésped» es la misma. Un extraño ha de ser recibido con hospitalidad, limitada, pero bien definida. Cuando Odysseus (Ulises) plantea a los Cíclopes la pregunta de si poseen themis (el concepto homérico de themis es el del derecho consuetudinario compartido por todos los pueblos civilizados), la respuesta será descubrir cómo tratan a los extraños. De hecho se los comen; esto es, para ellos los extraños no tienen reconocida la identidad humana.

Deberíamos esperar encontrar en las sociedades heroicas un énfasis que recayera en el contraste entre, por un lado, las expectativas del hombre que no sólo posee valor y sus virtudes aliadas, sino también parientes y amigos, y por el otro el hombre que carece de todo ello. Sin embargo, uno de los temas centrales de las sociedades heroicas es también que a ambos les aguarda por igual la muerte. La vida es frágil, los hombres son vulnerables y que esto sea así es la esencia de la condición humana. En las sociedades heroicas, la vida es la medida de valor. Si alguno te mata, amigo o hermano mío, yo te debo su muerte, y cuanto te haya pagado mi deuda, sus amigos o hermanos le deberán la mía. Cuanto más extenso sea mi sistema de parentesco y amistad, cuantos más vínculos tenga, más compromisos pueden llevarme a tener que pagar con la vida.

Además, hay fuerzas en el mundo que nadie puede controlar. La vida humana está invadida por pasiones que a veces parecen fuerzas

impersonales, a veces dioses. La cólera de Aquiles desgarra tanto a Aquiles como a su relación con los demás griegos. Estas fuerzas, junto con las reglas de parentesco y amistad, constituyen los modelos de una naturaleza ineluctable. Ninguna voluntad o astucia permitirá a nadie evadirlos. El destino es una realidad social y descubrir el destino un papel social importante. No es casual que el profeta o el adivino florezcan por igual en la Grecia homérica, en la Islandia de las sagas y en la Irlanda pagana.

Aunque haga lo que debe hacer, el hombre continuamente camina hacia su destino y su muerte. Es la derrota y no la victoria la que al final permanece. Entender esto es ello mismo una virtud; en realidad, entender esto es parte necesaria del valor. Pero ¿qué conlleva tal entendimiento? ¿Qué hemos entendido si hemos captado las conexiones entre valor, amistad, fidelidad, estirpe, destino y muerte? Seguramente que la vida humana tiene una forma determinada, la forma de cierta clase de historia. No sólo los poemas y sagas narran lo que les ocurre a los hombres y las mujeres, sino que en su forma narrativa los poemas y sagas capturan una forma que estaba ya presente en las vidas que relatan.

«¿Qué es el carácter, sino la determinación de lo fortuito?», escribió Henry James. «¿Qué es lo fortuito, sino la ilustración del carácter?». Pero en la sociedad heroica un carácter de naturaleza relevante sólo puede mostrarse por una sucesión de incidentes y la sucesión misma debe ejemplificar ciertos modelos. La sociedad heroica está de acuerdo con James en que el carácter y lo fortuito no pueden caracterizarse de forma independiente. Así, entender el valor en tanto que virtud no es sólo entender cómo puede mostrarse, sino también qué lugar puede tener en cierta clase de historia sancionada.

Porque el valor, en la sociedad heroica, no es sólo la capacidad de arrostrar daños y peligros, sino la de encarar un tipo determinado,

modélico, de daños y peligros, un modelo en que encuentran su lugar las vidas individuales y que tales vidas, a su vez, ejemplifican.

La épica y la saga retratan una sociedad que ya encarna la forma de la épica o la saga. Su poesía articula su forma en la vida individual y social. Decir esto es dejar todavía abierta la pregunta sobre si tales sociedades han existido; pero sugiere que si existieran tales sociedades, sólo podrían ser adecuadamente entendidas a través de su poesía. Sin embargo, la épica y la saga no son simples imágenes especulares de la sociedad que dicen retratar. Está muy claro que el poeta o el escritor de sagas pretende para sí mismo una clase de discernimiento que niega a los personajes sobre los que escribe. Consideremos especialmente la litada.

Como antes dije de la sociedad heroica en general, los héroes de la llíada no tienen dificultad en saber lo que se deben entre sí; sienten aidós —en el sentido propio de vergüenza— cuando se enfrentan con la posibilidad de obrar mal y, si esto no es suficiente, nunca falta otra gente que ponga las cosas en su sitio. El honor lo confieren los iguales y sin honor un hombre no vale nada. En el vocabulario de que disponen los personajes de Homero no hay manera de que puedan contemplar desde fuera su propia sociedad y cultura. Las expresiones valorativas que emplean se definen mutuamente y cada una debe explicarse en términos de las demás.

Permítaseme usar una analogía peligrosa, pero esclarecedora. Las reglas que gobiernan las acciones y los juicios valorativos en la litada se parecen a las reglas y preceptos de un juego similar al ajedrez. Es una cuestión de hecho si un hombre es un buen jugador, si trama buenas estrategias, o si un movimiento es el correcto en una situación concreta. El juego de ajedrez presupone, y en realidad está parcialmente constituido por, el acuerdo sobre cómo jugar al ajedrez. Dentro del vocabulario del ajedrez no tiene sentido decir «ése es el único y

solo movimiento que conseguiría dar jaque mate, pero ¿estaría bien hacerlo?». Alguien que diga esto y entienda lo que está diciendo ha debido emplear una noción de «bien» cuya definición es ajena al ajedrez, y alguien debería preguntarle, si lo que se propone es distraerse como un niño más que ganar.

Una de las razones que hacen peligrosa esta analogía es que jugamos a juegos como el ajedrez con varios propósitos. Pero esto nada tiene que ver con la pregunta: ¿con qué propósito observan los personajes de la llíada las reglas que observan y honran los preceptos que honran? Se da el caso de que sólo dentro de su sistema completo de reglas y preceptos son capaces de formular propósitos. Y por este hecho la analogía se quiebra también de otra manera. Toda pregunta por la elección surge dentro del sistema; el sistema mismo no puede escogerse.

Por lo tanto, el contraste más agudo entre el yo emotivista de la modernidad y el yo de la era heroica está ahí. El yo de la era heroica carece precisamente de aquello que hemos visto que algunos filósofos morales modernos toman por característica esencial de la «yoidad» (identidad) humana: la capacidad de separarse de cualquier punto de vista, de dar un paso atrás como si se situara, opinara y juzgara desde el exterior. En la sociedad heroica no hay «exterior», excepto el del forastero. Un hombre que intentara retirarse de su posición dada en la sociedad heroica, estaría empeñándose en la empresa de hacerse desaparecer a sí mismo.

La identidad en la sociedad heroica conlleva singularidad y explicabilidad. Soy responsable de hacer o no lograr hacer lo que cualquiera que ocupe mi papel debe a los demás, y esta responsabilidad sólo termina con la muerte. Hasta mi muerte tengo que hacer lo que tengo que hacer. Además, esta responsabilidad es singular. Tengo que hacer lo que debo a, para y con individuos concretos, y soy responsable ante

ésos y los demás individuos miembros de la misma comunidad local. El yo heroico no aspira a la universalidad, incluso aunque retrospectivamente podamos reconocer en sus méritos un valor universal.

Por lo tanto, el ejercicio de las virtudes heroicas requiere una clase específica de ser humano y una clase específica de estructura social. Por eso, el estudiar las virtudes heroicas puede parecer irrelevante a primera vista para cualquier investigación general en teoría y práctica morales. Si las virtudes heroicas requieren para su ejercicio la presencia de un tipo de estructura social irrevocablemente perdido, como así es, ¿qué relevancia pueden tener para nosotros? Nadie puede ser un Héctor o un Gisli. La respuesta es quizá que lo que tenemos que aprender de las sociedades heroicas es doble: primero, que toda moral está siempre en cierto grado vinculada a lo socialmente singular y local y que las aspiraciones de la moral de la modernidad a una universalidad libre de toda particularidad son una ilusión; y segundo, que la virtud no se puede poseer excepto como parte de una tradición dentro de la cual la heredamos y la discernimos de una serie de predecesoras, en cuya serie las sociedades heroicas ocupan el primer lugar. Si esto es así, el contraste entre la libertad de elegir valores de que se enorgullece la modernidad y la ausencia de tal elección en las culturas heroicas se contemplaría de modo diferente. La libertad de elegir valores desde el punto de vista de la tradición enraizada en último término en las sociedades heroicas se parecería a la libertad de los fantasmas, de aquellos cuya substancia humana está a punto de desvanecerse, más que a la de los hombres.

La ausencia de elección provee de una certidumbre que a cierto nivel hace relativamente fácil la tarea del comentarista de la llíada. Se determina fácilmente lo que es arete y lo que no lo es; no hay dentro de la llíada desacuerdo en tales asuntos. Pero cuando el lexicógrafo ha completado su lista, surge una cuestión más difícil. Ya he puesto de relieve que la fuerza física, el valor y la inteligencia se encuentran

entre las excelencias. En la Odisea, Penélope habla de su aretai donde nosotros hablaríamos de sus atractivos. Pero, aún más desconcertante para nosotros, en la Odisea la prosperidad es también una excelencia. La unidad de la noción de arete reside, como hemos visto, en el concepto de que es lo que hace capaz a un hombre para desempeñar su papel; y es fácil ver que prosperidad y felicidad tienen un papel también diferente en los poemas homéricos. Cuando Sarpedón recuerda sus huertos y sus trigales en Licia, durante las angustias de la batalla por los barcos, revela que a causa de que él y Glauco son principales entre los guerreros merecen poseer cosas tan buenas. La prosperidad es así un subproducto del éxito en la guerra, y aquí surge la paradoja: los que persiguen una vía que les autoriza a la felicidad representada por huertos y trigales, por vivir con Andrómaca o Penélope, siguen una vía cuyo típico fin es la muerte.

La muerte en Homero es un mal sin paliativos; el mal extremo es la muerte seguida de la profanación del cadáver. El último es un mal padecido por el clan y la estirpe del muerto, tanto como por el cadáver mismo. A la inversa, por medio de la ejecución de los ritos funerales la familia y la comunidad pueden restaurarse en su integridad tras la muerte de quien era parte de ellos mismos. Los ritos funerales y los juegos funerarios son episodios clave del esquema moral, y la pena, entendida como capacidad de lamentarse, es una emoción humana clave.

Como con tanta claridad mostró Simone Weil, la condición de esclavo en la litada está muy cercana a la condición de muerto. El esclavo es alguien a quien puede matarse en cualquier momento; está fuera de la comunidad heroica. El suplicante también, el que se ve forzado a implorar algo que necesita, se ha puesto a disposición de la gracia de otro y se entrega a sí mismo como un cadáver o un esclavo potenciales. Por ello, el papel de suplicante se asume sólo bajo la más extrema necesidad. Sólo cuando la profanación del cadáver de Héctor va a ser

seguida por la privación de los ritos funerales, Príamo, que es un rey, no tiene más remedio que convertirse en suplicante.

Ser suplicante, ser esclavo, ser herido en el campo de batalla es haber sido vencido, y la derrota es el horizonte moral del héroe homérico más allá del cual no hay nada que ver y nada se extiende. Pero la derrota no es el horizonte moral del poeta Homero, y precisamente en razón de esa diferencia el Homero de la litada trasciende las limitaciones de la sociedad que retrata. Lo que Homero pone en cuestión, y sus personajes no, es qué significa ganar y qué significa perder. He aquí que una vez más la analogía con concepciones más tardías de lo que es un juego y de lo que es ganar y perder en el contexto de los juegos, resulta peligrosa pero inevitable. Porque nuestros juegos, como nuestras guerras, son descendientes del agón homérico y, sin embargo, son tan diferentes como lo son, principalmente porque los conceptos de ganar y perder tienen un lugar diferente en nuestra cultura.

Lo que ve el poeta de la litada y no ven sus personajes es que ganar puede ser también una forma de perder. El poeta no es un teórico; no ofrece fórmulas generales. Su propia sabiduría en realidad tiene un nivel más general y abstracto incluso que la de sus más clarividentes personajes. Aquiles, en su momento de reconciliación con Príamo, no puede representarse a sí mismo lo que Homero es capaz de presentar a los demás en su relato sobre Aquiles y Príamo. Por lo tanto, la llíada cuestiona lo que ni Aquiles ni Héctor pueden cuestionar; el poema manifiesta la pretensión de una forma de comprensión que niega a aquellos cuyas acciones describe.

Por supuesto, lo que he dicho de la llíada no es cierto para toda la poesía heroica, aunque sí para algunas de las sagas islandesas. En realidad, en una saga tardía como la ti jáis Saga el autor distingue a duras penas entre los personajes que son capaces de trascender los valores del mundo de la saga y aquellos que no lo son. En la Gísla Saga

Súrsonnar, lo que comprende el escritor de la saga, y no sus personajes, es una verdad que complementa a la de la llíada: perder puede ser a veces una forma de ganar. Cuando Gisli, tras sus años de proscrito, finalmente muere luchando espalda contra espalda con su mujer y su cuñada, los tres matando o hiriendo fatalmente a ocho de los quince hombres que esperaban conseguir la recompensa por la cabeza de Gisli, no es Gisli quien pierde.

Así, este tipo de poesía heroica representa una forma de sociedad acerca de cuya estructura moral hay que mantener dos cosas. La primera, que esa estructura incorpora un esquema conceptual que tiene tres elementos centrales interconectados: un concepto de lo que el papel social exige al individuo que lo habita; un concepto de excelencias o virtudes como las cualidades que hacen capaz a un individuo de actuar según lo que exige su papel social; y un concepto de la condición humana como frágil y vulnerable por el destino y la muerte, tal que ser virtuoso no es evitar la vulnerabilidad y la muerte, sino más bien darles lo que les es debido. Ninguno de estos tres elementos puede ser completamente inteligible sin referencia a los otros dos; pero la relación entre ellos no es meramente conceptual. Es más bien que los tres elementos pueden encontrar sus lugares interrelacionados sólo dentro de una estructura unitaria mayor, privados de la cual no podríamos entender su significación uno para con otro. Esta estructura es la forma narrativa épica o la saga, una forma encarnada en la vida moral de los individuos y en la estructura social colectiva. La estructura social heroica es narrativa épica sancionada.

Como antes señalé, los personajes de la épica no tienen otros medios de observar el mundo humano y natural sino los provistos por las concepciones que informan su visión del mundo. Pero por la misma razón, no les cabe duda de que la realidad es tal como se la representan. Se nos presentan con una visión del mundo para la que recla-

man la verdad. La epistemología implícita del mundo heroico es un realismo consumado.

En parte debido a esta pretensión de la literatura de las sociedades heroicas, se hace bastante difícil admitir el tardío retrato que de sus aristocráticos habitantes nos sirve Nietzsche. Los poetas de la llíada y los escritores de las sagas pretendían implícitamente una objetividad para su punto de vista, completamente incompatible con el perspectivismo nietzscheano. Pero si los poetas y los escritores de sagas fracasaron en ser proto-nietzscheanos, ¿qué hay de los personajes que retratan? Está claro, una vez más, que Nietzsche tuvo que mitologizar un pasado distante para propugnar su visión. Lo que Nietzsche retrata es la ¿z«¿oafirmación aristocrática; lo que Homero y las sagas muestran son formas de afirmación apropiadas y exigidas por cierto papel. El yo llega a ser lo que es en las sociedades heroicas sólo a través de su papel; es una creación social, no individual. De aquí que cuando Nietzsche proyecta sobre el pasado arcaico su propio individualismo del siglo XIX revela que lo que parecía una investigación histórica es en realidad una imaginativa construcción literaria. Nietzsche reemplaza las ficciones del individualismo de la Ilustración, que tanto despreciaba, por un conjunto de ficciones individualistas de su cosecha. De esto no se desprende que no se pueda ser un nietzscheano desengañado; y la cabal importancia de ser nietzscheano reside después de todo en el triunfo del poder al fin desengañarse, siendo, como el propio Nietzsche estableciera, veraz al fin. Cabe la tentación de concluir que realmente cualquier supuesto nietzscheano auténtico, después de todo, tendrá que superar a Nietzsche. Pero, ¿es esto todo?

El nietzscheano contemporáneo, por su rechazo de su medio cultural inmediato, igual que Nietzsche rechazó la Alemania guillermina, y por su descubrimiento de que lo que Nietzsche encomiaba del pasado era una ficción más que una realidad, se condena a una existencia que aspira a trascender toda relación con el pasado. ¿Pero es po-

sible tal trascendencia? Somos, lo reconozcamos o no, lo que el pasado ha hecho de nosotros, y no podemos erradicar de nosotros, ni siquiera en América, aquellas partes de nosotros mismos formadas por nuestras relaciones con cada etapa formativa de nuestra historia. Si esto es así, entonces incluso la sociedad heroica es todavía una parte ineludible de todos nosotros, y estamos narrando una historia que particularmente es nuestra propia historia cuando revisamos la formación de nuestra cultura moral.

Cualquier intento de escribir esta historia tropezará necesariamente con la afirmación de Marx de que la razón por la cual la poesía épica griega todavía tiene fuerza sobre nosotros y nos cautiva, deriva del hecho de que los griegos son a la civilizada modernidad como el niño al adulto. Ésta es una manera de concebir la relación del pasado con el presente. Si de esta forma se puede hacer justicia a la relación entre nosotros y la litada, es pregunta que sólo podría responderse tras investigar en las etapas intermedias del orden social y moral que a la vez nos separan y nos conectan con el mundo en que se enraizaba la litada. Esas etapas intermedias pondrán en cuestión dos creencias centrales de la era heroica. Nos forzarán a preguntar, en el contexto de formas de complejidad completamente ajenas a la sociedad heroica, si puede ser verdad que una vida humana como un todo puede contemplarse como una victoria o como una derrota, y en qué consiste realmente ganar y perder y cuánto importa. Y nos insistirán en la cuestión de si las formas narrativas de la edad heroica no son meramente historias infantiles. Y por tanto, que ese discurso moral que puede usar fábulas y parábolas como ayudas para cautivar la imaginación moral debe, en los momentos serios y adultos, abandonar el modo narrativo por un estilo y género más discursivo.

11. LAS VIRTUDES EN ATENAS

Las sociedades heroicas tal como las han representado los poemas homéricos o las sagas islandesas e irlandesas pueden o no haber existido; pero la creencia de que habían existido fue crucial para aquellas sociedades clásicas y cristianas que se pensaron a sí mismas como resultado emergente de los conflictos de la edad heroica y que definieron su propio punto de vista parcialmente en términos de esa emergencia. Ningún ateniense del siglo V pudo actuar como actuaban Agamenón y Aquiles. Ningún islandés del siglo XIII pudo haber actuado exactamente como los hombres del siglo X. Los monjes de Clonmacnoise eran muy diferentes de Conchobor o Cúchulainn. Sin embargo, la literatura heroica abastece de gran parte de sus escrituras morales a esas sociedades más tardías; y de los problemas que comporta el relacionar esas escrituras con la práctica real surgen muchas de las claves morales típicas de las sociedades tardías.

En muchos de los primeros diálogos de Platón, Sócrates interroga a uno o varios atenienses acerca de la naturaleza de alguna virtud —el valor en el Laques, la piedad en el Eutifrón, la justicia en La República—, de un modo tal que los lleva a la contradicción. El lector moderno casual podría suponer fácilmente que Platón enfrenta el rigor de Sócrates con la frivolidad del ateniense común: pero como el modelo se repite una y otra vez, otra interpretación se ofrece por sí sola, esto es, que Platón acusa un estado general de incoherencia en el uso del lenguaje valorativo en la cultura ateniense. Cuando en La República Platón desarrolla su versión coherente y bien integrada de las virtudes, parte de su estrategia consiste en expulsar de la ciudad-estado la herencia homérica. Un punto de partida para la investigación de las virtudes en la sociedad clásica sería establecer una conexión entre alguna de las incoherencias básicas de la sociedad clásica

y el trasfondo homérico. Pero la tarea resulta que se ha realizado ya, sobre todo en el Filoctetes de Sófocles.

Odiseo ha sido enviado a una misión con Neoptólemo, el hijo de Aquiles, para conseguir que el arco mágico de Filoctetes ayude en la toma de Troya. Odiseo actúa en la obra de acuerdo a los mismos cánones que gobiernan su conducta en la Odisea. Es bueno con sus amigos, dañino con sus enemigos (satisfaciendo así una de las definiciones de justicia que Platón rechaza al principio de La República). Si no puede conseguir la ayuda del arquero por medios diáfanos, su astucia tramará medios engañosos. En la Odisea, esta astucia es, sin ambigüedad alguna, una virtud; y por descontado, es a causa del ejercicio de sus virtudes por lo que el héroe recibe honor. Pero Neoptólemo juzga deshonrosa la estrategia de Odiseo para engañar a Filoctetes. Filoctetes había sido gravemente agraviado por los griegos, que le habían abandonado en Lemnos para que padeciera durante nueve largos años; pese a ello, Filoctetes ha recibido a Neoptólemo y a Odiseo confiadamente. Aunque no quiera ir a ayudar a los griegos ante Troya, está mal engañarlo. Sófocles usa a Odiseo y Neoptólemo para enfrentarnos a dos concepciones incompatibles de la conducta honorable, a dos ejemplos rivales de conducta. Es decisivo para la estructura de la tragedia el que Sófocles no ofrezca solución para este conflicto; la acción se interrumpe más que se resuelve con la intervención del semidiós Heracles, que saca de su atolladero a los personajes.

La intervención de un dios en la tragedia griega, o por lo menos el apelar a la intervención de un dios, a menudo implica la revelación de una incoherencia entre las reglas y el vocabulario moral. Consideremos La Orestiada. Las reglas arcaicas y heroicas de la venganza a la vez empujan y prohiben a Orestes matar a Clitemnestra. La intervención de Atenea y la solución del problema entre ella y Apolo establece una concepción de la justicia que traslada el centro de autoridad en cuestiones morales de la familia y la estirpe a la polis. En

Antígona, las demandas de la familia y las demandas de la polis aparecen como exigencias precisamente rivales e incompatibles. Por lo tanto, el primer hecho que se impone es la diferencia que se produce en la concepción de las virtudes cuando la comunidad moral primaria ya no es el grupo de parentesco, sino la ciudad-estado, y no sólo la ciudad-estado en general, sino la democracia ateniense en particular.

Sin embargo, también sería simplista el reducir la diferencia entre el punto de vista homérico y el punto de vista clásico a propósito de las virtudes a la transición de un conjunto de formas sociales a otro, y esto al menos por dos razones muy diferentes. La primera es que, como se sugiere suficientemente en Antígona, las formas y pretensiones del clan, aunque no idénticas en el siglo V ateniense a lo que fueran en siglos anteriores, substancialmente perviven. La estirpe aristocrática conserva buena parte de Homero tanto en la vida como en la poesía. Pero los valores homéricos ya no definen el horizonte moral, del mismo modo que la estirpe o el parentesco son parte ahora de una unidad mayor y muy diferente. Ya no hay reyes, aunque muchas de las virtudes de la realeza sigan siendo todavía virtudes.

La segunda razón para no ver la diferente concepción de las virtudes simplemente en términos de cambio del contexto social es que la concepción de la virtud se ha separado de modo sorprendente de cualquier papel social concreto. Neoptólemo se enfrenta a Filoctetes en la obra de Sófocles de modo muy diferente a como su padre se enfrentó a Agamenón en la llíada. En Homero, la cuestión del honor es la cuestión de qué se le debe a un rey; en Sófocles, la cuestión del honor se ha convertido en la cuestión de qué se le debe a un hombre.

No obstante, no parece accidental que la pregunta de qué se le debe a un hombre se plantee en el contexto ateniense, y no en el tebano o el corintio, por no mencionar a los bárbaros. Caracterizar al hombre bueno es, en parte decisiva, caracterizar la relación que ese hombre

mantiene con los demás, y al considerar estas relaciones, la mayoría de poetas y filósofos no distinguen lo que es humano y universal de lo que es local y ateniense. A menudo, la pretensión es explícita; Atenas es alabada porque ella par excellence muestra la vida humana como debe ser. Sin embargo, en estos actos de elogio la particularidad ateniense se distingue de la particularidad homérica. Para el hombre homérico no podía existir ninguna regla externa a las incorporadas en la estructura de su propia comunidad a la que pudiera apelarse; para el ateniense, el asunto es más complejo. Su comprensión de las virtudes le provee de modelos con los que puede poner en cuestión la vida de su propia comunidad y preguntarse si esta o aquella práctica o política es justa. No obstante, reconoce también que posee su comprensión de las virtudes sólo porque es miembro de una comunidad que le proporciona tal comprensión. La ciudad es un guardián, un padre, un maestro, incluso si lo que se aprende de la ciudad puede servir para poner en cuestión tal o cual rasgo de su vida. Por lo tanto, preguntarse por la relación entre ser un buen ciudadano y ser un buen hombre se convierte en decisivo y el conocimiento de la variedad de las prácticas humanas posibles, tanto bárbaras como griegas, proporciona el trasfondo factual a esta pregunta.

Todo evidencia, por supuesto, que la gran mayoría de los griegos, atenienses o no, dieron por sentado que el modo de vida de su propia ciudad era incuestionablemente el mejor modo de vida para el hombre, si es que se les ocurrió plantearse la cuestión; e igualmente se daba por sentado que lo que los griegos compartían era claramente superior a cualquier modo de vida de los bárbaros. Pero ¿qué compartían los griegos? y ¿qué compartían los atenienses?

A. W. H. Adkins ha establecido una útil comparación de las virtudes cooperativas con las competitivas. Contempla a las competitivas como de ascendencia homérica; las cooperativas representan el mundo social de la democracia ateniense. Pero en este punto apare-

ce la complejidad, puesto que el desacuerdo moral en los siglos IV y V no brota solamente de que un conjunto de virtudes se contraponga a otro, sino, lo que quizá sea más importante, porque coexisten concepciones rivales de una y la misma virtud. La naturaleza de la dikaiosyne, que se suele traducir como «justicia», es la materia de tal desacuerdo. Además, la dikaiosyne, cuyo desacuerdo puede ser fuente de conflictos sociales, es una de las virtudes que Adkins juzga más cooperativa que competitiva. Pero la dikaiosyne, a pesar de que la palabra no aparece en Homero, tiene resonancias homéricas. Sus antepasadas son diké y dikaios, que sí aparecen en Homero, y ya en Homero las virtudes competitivas presuponen la aceptación de las cooperativas. Porque la diké ha sido ultrajada, Aquiles riñe con Agamenón, y porque la diké ha sido ultrajada, Atenea ayuda a Odiseo contra los pretendientes. Pero entonces ¿cuál es la virtud que se convierte en dikaiosyne?

«Diké significa básicamente el orden del universo», escribió Hugh Lloyd-Jones (1971, p. 161); y dikaios es el hombre que respeta y no viola ese orden. Queda clara la dificultad de traducir dikaios por «justo». Alguien en nuestra propia cultura puede usar la palabra «justo» sin referencia alguna o creencia alguna de que exista un orden moral del universo. Pero incluso en el siglo v la naturaleza de la relación entre dikaiosyne y algún orden cósmico no está clara como lo estaba en los poemas homéricos. El orden en que los reyes reinan, que se admite imperfecto, es parte de un orden mayor en el que los dioses, y especialmente Zeus, reinan, que se admite también imperfecto. Ser dikaios en Homero es no transgredir ese orden; por lo tanto en Homero la virtud del dikaios es hacer lo que el orden aceptado exige; y en esto su virtud se parece a cualquier otra virtud homérica. Pero en el último período del siglo v es posible preguntarse si es o no dikaiosyne hacer o no lo que el orden establecido exige; y es posible ser dikaios estando en radical desacuerdo acerca de cómo actuar de acuerdo con la diké. En Filoctetes, ambos, Neoptólemo y Odiseo, reclaman que la dikaiosyne

está de su lado en la disputa (1245-1251) y dentro de las mismas pocas líneas no están de acuerdo sobre lo que sea ser sophos (sabio) y ser aischros (desgraciado).

Hay entonces en el siglo V griego un conjunto heredado de palabras que designan virtudes, y en este sentido un conjunto de virtudes heredadas: amistad, valor, autodominio, sabiduría, justicia, y no sólo éstas. Pero acerca de lo que cada una de ellas exige y el por qué haya que contarla como virtud, hay amplio desacuerdo. Por lo tanto, los que confían irreflexivamente en el uso ordinario, en lo que se les ha enseñado, muy fácilmente se encontrarán atrapados en contradicciones, tal y como tan a menudo se encuentran los oponentes de Sócrates en el diálogo. Por supuesto, he simplificado mucho tanto las causas como los efectos de esa contradicción. Incluso si la sociedad heroica hubiera existido, digamos, en el siglo IX griego, la transición de esta sociedad hacia el siglo V sería bastante más compleja y más estratificada de lo que he indicado. Las concepciones de las virtudes en el siglo VI, al principio del siglo V y al final de este mismo siglo difieren en aspectos importantes, y cada uno de los períodos anteriores deja su marca en sus sucesores. El efecto de esto es tan evidente en las disputas modernas de los estudiosos como en los desacuerdos morales antiguos. Dodds, Adkins, Lloyd-Jones —y la lista podría llegar a ser muy larga—, todos presentan retratos enormemente coherentes del panorama moral griego; cada visión coherente difiere de cada una de las demás y todas parecen ser muy correctas. Lo que ninguna considera adecuadamente es la posibilidad de que el vocabulario y el panorama moral griegos sean en buena medida más incoherentes de lo que estamos dispuestos a admitir, y hay una razón obvia. La mayoría de las fuentes son textos en los que tiene lugar una reorganización y redefinición deliberadas del vocabulario moral, textos en que se asigna un significado claro a palabras que antes no lo poseían. Filósofos, poetas e historiadores pueden engañarnos de esta manera y tenemos muy pocas fuentes que no pasen por los unos o por los otros.

Sin embargo, la cautela se impone y no hay que hablar con demasiada facilidad acerca de «la visión griega de las virtudes», no sólo porque digamos «griega» donde debería decirse «ateniense», sino también porque hay numerosas visiones atenienses. Para lo que me propongo, necesito al menos considerar cuatro: la de los sofistas, la de Platón, la de Aristóteles y la de los trágicos, en especial la de Sófocles. Pero es importante recordar, en cada uno de los casos, que nos hallamos ante respuestas a la incoherencia, respuestas en cada caso informadas por diferentes propósitos. No obstante, antes de considerar estas cuatro, permítaseme al menos subrayar algo que comparten todas ellas. Todas dan por sentado que el medio en donde han de ejercerse las virtudes y los términos en que han de definirse es la polis. En Filoctetes es esencial para la acción que Filoctetes, a causa de haber sido abandonado en una isla desierta durante diez años, no haya sido sólo exiliado de la compañía de la humanidad, sino también de la condición de ser humano. «Me abandonasteis sin amistad, solitario, sin ciudad, un cadáver entre los vivientes.» Esto no es mera retórica. Para nosotros no es evidente que la amistad, la compañía y la ciudadanía sean componentes esenciales de la humanidad; y entre nosotros y esta concepción yace una gran divisoria histórica. Por ejemplo, la palabra eremos, solitario, es antepasada de nuestra palabra «eremita»; y para el cristianismo la vida del eremita puede encontrarse entre los tipos más importantes de vida humana. Y el concepto de amistad ha pasado por continuas transformaciones posteriores. Pero en el mundo de Sófocles, donde hay tantas cosas discutibles, no es discutible que la amistad, la compañía y la ciudadanía son aspectos esenciales de la humanidad. Y en este aspecto, al menos, Sófocles está de acuerdo con el resto del mundo ateniense.

Por lo tanto, los atenienses en general admiten que las virtudes tienen su lugar dentro del contexto social de la ciudad-estado. El ser buen hombre estará, según todo punto de vista griego, por lo menos muy vinculado a ser un buen ciudadano. ¿Cuáles son las virtudes que

hacen al buen hombre y al buen ciudadano y los vicios correspondientes? Cuando Isócrates alababa a Pericles, lo describía excediendo a los demás ciudadanos en ser sophron, dikaios y sophos. Los oradores y los poetas cómicos denuncian por lo general la mezquindad y la falta de generosidad. Es común entre los griegos que el hombre libre dice la verdad valientemente y se responsabiliza de sus acciones. Algunos autores alaban la sencillez de carácter y la sinceridad. La falta de sensibilidad y la falta de piedad a menudo se condenan; también la grosería. El valor se alaba siempre. Pero si estas son algunas de las virtudes más importantes, ¿qué es lo que las convierte en virtudes?

Hay un peligro que debemos evitar al intentar responder a esta pregunta, bien atendamos sólo a las cualidades que hemos tomado por virtudes, bien, como he apuntado, ignoremos la amplitud del desacuerdo entre los griegos. Por lo tanto, comenzaré por dos cosas: la una, poner de relieve que la humildad, la frugalidad y la escrupulosidad podrían no aparecer en la lista griega de las virtudes; la otra, subrayar una vez más la posibilidad de interpretaciones alternativas de una misma virtud. Consideremos no sólo el honor y la justicia, sino también la sophrosyne. En su origen es una virtud aristocrática. Es la virtud del hombre que pudiendo abusar de su poder no lo hace. Una parte de ella consiste en la capacidad de control de las propias pasiones, y cuando la palabra se aplica a las mujeres —y la sophrosyne es la virtud femenina para los griegos—, esta cualidad es por lo común la única que se alaba. Pero no es, claro está, lo que Isócrates alababa principalmente en Pericles.

En realidad, la alabanza de Isócrates a Pericles como sophron debe reconocerse compatible con el reconocimiento de las cualidades que, en la versión de Tucídides, el propio Pericles atribuye a los atenienses: incesante actividad en la persecución de los propios fines, afán de hacer más y de extenderse más. De este modo, la sophrosyne no implica necesariamente moderación en lo que atañe a los objetivos; es más

bien la moderación en las maneras de conseguir los objetivos lo que merece elogio, la cualidad de saber hasta dónde llegar en una ocasión concreta y cuándo parar o replegarse temporalmente. Por lo tanto, la sophrosyne es compatible con la polipragmosyne de la democracia ateniense y también con los ideales aristocráticos de moderación y de esugía, la ociosidad. Sin embargo, los ideales de polipragmosyne y de esugía se oponen agudamente entre sí. Por lo tanto, la sophrosyne ha encontrado lugar no sólo en dos esquemas morales diferentes, sino también incompatibles. ¿De qué modo se oponen polipragmosyne y esugía?

La esugía aparece en Píndaro (Odas Píticas, 8.1.) como nombre de una diosa; representa la paz de espíritu a que tiene derecho el vencedor de una contienda cuando descansa tras ella. El respeto hacia ella se fundamenta en la noción de que competimos para el reposo, más que para luchar incesantemente de meta en meta, de deseo en deseo. La polipragmosyme, por el contrario, no es sólo el ocuparse de muchas cosas, sino una cualidad de la que uno puede enorgullecerse. El medio ateniense en que encuentra su ambiente es el mismo en que lo encuentra naturalmente la pleonexía. La pleonexía se traduce a veces de modo que parezca que el vicio que designa es simplemente el de querer más de lo que a uno le corresponde. Así lo tradujo J. S. Mili, y de ello se sigue que Mili nu^imiza la brecha que hay entre el mundo antiguo y el individualismo moderno, porque para nosotros no es problema —¿cómo podría serlo?— pensar que está mal tomar más que la parte de uno. Pero de hecho el vicio que se señala es el de la codicia como tal, una cualidad que el individualismo moderno, en su actividad económica y en el personaje del esteta consumidor, no percibe como vicio en absoluto. Nietzsche tradujo pleonexía con penetración y precisión: haben una mebrwoll-haben, porque en el mundo moderno, como más adelante veremos, se ha ido perdiendo de vista la noción de que el deseo de tener más, sitnpliciter la codicia, deba consi-

derarse un vicio. De ahí presumiblemente el error cometido por Mili, puesto que la pleonexía es el nombre de ese vicio.

Para los poseídos por la pleonexía, el agón, la contienda, se convierte en algo completamente diferente de lo que era en los juegos o para Píndaro. Se convierte en instrumento de la voluntad individual que persigue ansiosamente la satisfacción de sus deseos. Por supuesto, en cualquier sociedad, en donde las contiendas sean actividades centrales, el vencedor alcanzará las recompensas del éxito y por lo menos parecerá y de hecho estará más cerca que los demás de satisfacer sus deseos. Pero el mérito y la excelencia, reconocidos por él mismo, por la comunidad y por aquellos que como el poeta tienen por misión alabar ese mérito y esa excelencia, son lo que principalmente se valora; porque se valoran, se los vincula a las recompensas y las satisfacciones, no viceversa.

Consideremos ahora el lugar del agón, la contienda, en la sociedad griega clásica. La épica homérica consiste en una serie de narraciones que relatan una serie de contiendas. En la litada, el carácter de estas contiendas se transforma gradualmente hasta que en la confrontación entre Aquiles y Príamo se reconoce que vencer es también perder y que ante la muerte vencer y perder ya no se distinguen. Es la primera gran proclamación de una verdad moral en la cultura griega, y consideraremos más adelante su estatuto como el de una verdad. De momento sólo necesitamos poner de relieve que esta verdad hubo de descubrirse en el contexto del agón.

Por supuesto, el agón cambia de carácter. En los Juegos Olímpicos las guerras entre las ciudades-estado se interrumpían con una tregua cada cuatro años, desde el año 776 a. C, y toda comunidad griega, no importa cuan alejada estuviera, aspiraba a enviar sus representantes. La lucha, la carrera, la carrera hípica y el disco eran celebrados por la poesía y la escultura. Alrededor de este centro crecieron otras prác-

ticas: Olimpia, originariamente y siempre santuario de Zeus, se convirtió en archivo donde se guardaban los registros y se preservaban los tratados. La definición implícita de griego, por oposición a la de bárbaro, llega a ser la de miembro de una comunidad con derecho a asistir a los Juegos Olímpicos. Pero el agón es una institución central, no sólo para unir a todos los griegos de las diferentes ciudades-estado, sino también dentro de cada ciudad-estado, contexto dentro del cual la forma del agón cambia una vez más. Entre las contiendas en que se transforma figuran los debates de las asambleas y los tribunales de la democracia griega, los conflictos que constituyen el corazón de la tragedia, las muestras de bufonería simbólica (muy seria) en la trama de las comedias y por último la forma de diálogo para la disputa filosófica. Al entender cada una de ellas como manifestación del agón, hemos de admitir que las categorías políticas, dramáticas y filosóficas estaban mucho más íntimamente relacionadas en el mundo ateniense que en el nuestro. La política y la filosofía se configuraban bajo la forma dramática, las preocupaciones del drama eran filosóficas y políticas, y la filosofía tenía que hacer valer sus pretensiones en el terreno de lo político y lo dramático. En Atenas la audiencia de cada una de ellas era potencial y realmente en cierto grado una y la misma; y la misma audiencia era un actor colectivo. El productor del drama ostentaba un cargo político; el filósofo se arriesgaba al retrato cómico y al castigo político. Los atenienses no habían aislado, como nosotros lo hemos hecho mediante dispositivos institucionales, la persecución de fines políticos, por un lado, y la representación dramática o la disquisición filosófica, por otro. Nosotros carecemos, y ellos no carecían, de un modo público generalmente admitido y común para representar el conflicto político o plantear a nuestros políticos cuestiones filosóficas. Más adelante será importante poner de relieve precisamente cómo se nos cerraron esas posibilidades. Por el momento se ha dicho ya bastante y hay que volver a la cuestión central.

Hemos subrayado que listas diferentes y rivales de virtudes, actitudes diferentes y rivales hacia las virtudes y definiciones diferentes y rivales de cada virtud individual estaban en su elemento en el siglo V ateniense y que, no obstante, la ciudad-estado y el agón proveían del contexto común en que las virtudes habían de ejercerse. Precisamente porque estas rivalidades y contradicciones son síntomas de conflicto, es poco sorprendente que rivalicen y compitan distintas interpretaciones filosóficas de las virtudes, poniendo de manifiesto los conflictos de fondo. De éstos, el más simple y radical es el de cierto tipo de sofística.

A. W. H. Adkins ha puesto de relieve el parecido entre Trasímaco tal como lo retrata Platón y las versiones más crudas del héroe homérico. «Escarba en Trasímaco y encontrarás a Agamenón.» Agamenón es el prototipo del héroe homérico que no aprendió nunca la verdad para cuya enseñanza se escribió la litada; quiere únicamente vencer y ganar para sí mismo los frutos de la victoria. Todos los demás están para ser usados o vencidos: Ingenia, Briseida, Aquiles. El sofista cuyo tipo es el Trasímaco de Platón hace del éxito la única meta de la acción, y de la adquisición del poder necesario para hacer y conseguir cualquier cosa que se quiera, todo el contenido del éxito. Por lo tanto, la virtud se definirá como la cualidad que asegure el éxito. Pero el éxito para los sofistas, como para el resto de los griegos, debe ser el éxito en una ciudad concreta. De ahí que la ética del éxito llegue a combinarse con cierta clase de relativismo.

Tener éxito es tener éxito en una ciudad concreta; pero en las diferentes ciudades pueden existir diferentes concepciones de las virtudes. Lo que en la Atenas democrática se tiene por justo puede ser diferente de lo que se tenga por justo en la aristocrática Tebas o en la militarizada Esparta. La conclusión sofística es que en cada ciudad concreta, son virtudes las que se tengan por tales en dicha ciudad. No existe la justicia en sí, sino sólo la justicia en Atenas, la justicia en

Tebas y la justicia en Esparta. Este relativismo, cuando se combina con la opinión de que una virtud es la cualidad que conduce al éxito individual, envuelve a los que a ella se adhieren en un gran número de problemas consiguientes.

Parte del impulso originario que respalda la opinión sofística parece haber sido el deseo de abastecer de definición consistente y coherente a las expresiones valorativas centrales del siglo V griego, como base para educar a la juventud, especialmente a la juventud aristocrática, para el éxito político. Pero el logro de cierto grado de consistencia elevando los conceptos y definiciones de las virtudes competitivas sobre las cooperativas, resultó que generaba contradicciones en otros puntos. Al aceptar el vocabulario valorativo de su propia ciudad en particular, algunas veces el sofista se encontrará usando expresiones que encarnan un punto de vista no relativista, contradictorio con el relativismo que le lleva a usar ese vocabulario. Y el sofista que ha redefinido expresiones como «justo», «virtud» y «bien», que por lo tanto las ha relacionado con cualidades que conducen al éxito individual, pero que desea emplear también el vocabulario convencional para lograr ese éxito, puede muy bien encontrarse en situación de alabar la justicia, porque por «justicia» no quiere decir otra cosa sino «lo que interesa al más fuerte», y en otra ocasión, de alabar a la injusticia por encima de la justicia, porque es la práctica de la injusticia (como convencionalmente se entiende) lo que de hecho interesa al más fuerte.

Por supuesto, en este tipo de tradición sofística nada hace necesario para quien la mantenga el dejarse atrapar por esta clase de contradicción (y convertirse así en víctima de su oponente durante un debate), pero sólo podría evitarse la contradicción mediante una redefinición de las virtudes más rigurosa que la que muchos de los sofistas estaban dispuestos a aventurar.

Así, en el Gorgias de Platón, el propio Gorgias y su discípulo Polo son derrotados sucesivamente en el debate por Sócrates, como resultado de este tipo de contradicción, mientras que Calicles no puede ser derrotado. Porque Calicles está preparado para una exposición sistemática de su punto de vista que le permite sacar consecuencias deductivas de cualquier grado que sea necesario tras la ruptura del uso moral ordinario. Su punto de vista es el que glorifica al hombre que usa su inteligencia para dominar y que usa su dominación para satisfacer sin límite sus deseos. Sócrates es capaz de suscitar objeciones a esta opinión, pero ninguna de ellas es concluyente como lo habían sido sus objeciones a Gorgias y Polo.

Así que Calicles parece haber dado con una forma de resolver las contradicciones de la mentalidad griega corriente. ¿Hay buenas razones para que no aceptemos su modo de resolverlas? Algunos escritores más tardíos, los estoicos en el mundo antiguo, los kantianos en el moderno, han supuesto que la única respuesta posible a Calicles reside en defender la separación de cualquier conexión entre lo bueno (o, como dirían los autores modernos, lo moralmente bueno) y los deseos humanos. Dan por hecho que si lo que debemos hacer es también lo que satisface nuestros deseos, entonces Calicles debe estar en lo cierto. Por supuesto, Platón no ataca a Calicles desde este punto de vista; en realidad, es dudoso que hubiera podido hacerlo de forma sistemática cualquier griego del siglo V ó IV. Platón (y en esto al menos ambos, Platón y Calicles, están de acuerdo con el uso griego corriente así como el uno con el otro) acepta la opinión de que, por un lado, los conceptos de virtud y bondad y por otro los de felicidad, éxito y cumplimiento de los deseos, están vinculados indisolublemente. Por tanto, no puede refutar la opinión de Calicles de que lo bueno conducirá a la felicidad y la satisfacción del deseo; en lugar de esto tiene que refutar los conceptos de felicidad y de satisfacción del deseo según Calicles. La necesidad de mantener luego esa refutación conduce directamente a la psicología del Fedón y de La República; y la psicología

de esos diálogos suministra base a concepciones rivales de las virtudes y de sus correspondientes listas.

Si para Calicles la satisfacción del deseo debe encontrarse en la dominación de una polis, en la vida del tirano, para Platón el deseo racional no puede ser adecuadamente satisfecho por ninguna polis de las que realmente existen en el mundo físico, sino sólo por un estado ideal con una constitución ideal. Por lo tanto el bien, al que aspira el deseo racional, y la vida real de la ciudad-estado tienen que ser radicalmente separados. Lo que es políticamente asequible no es satisfactorio; lo que es satisfactorio sólo es asequible para la filosofía y no para la política. La primera lección la aprendió por fin Platón en Sicilia e indudablemente sintió que debía haberla aprendido de una vez por todas con la muerte de Sócrates. No obstante, el concepto de virtud sigue siendo un concepto político; la descripción de Platón del hombre virtuoso es inseparable de su descripción del ciudadano virtuoso. En realidad, eso es poco, no existe modo alguno de ser excelente como hombre que no conlleve la excelencia como ciudadano y viceversa. Pero el ciudadano excelente no tiene sitio en ninguna ciudad real, en Atenas, en Tebas, ni siquiera en Esparta. En ninguno de esos lugares están gobernados por la razón los que gobiernan la ciudad. ¿Qué ordena la razón?

Que cada parte del alma realice su función específica. El ejercicio de cada función específica es una virtud particular. Así, los apetitos corporales tienen que aceptar la moderación que la razón les impone; la virtud así mostrada es la sophrosyne. Que la virtud más espiritual que responde al desafío del peligro, cuando responde como la razón se lo ordena, se muestra como valor, andreia. La misma razón, cuando ha sido disciplinada por la investigación matemática y dialéctica, es decir que puede discernir lo que la justicia es en sí misma, la belleza en sí y casi todas las demás formas que son la forma del Bien, muestra su propia virtud específica, la sophía, la sabiduría. Estas tres virtu-

des pueden únicamente mostrarse cuando una cuarta, la virtud de la dikaiosyne se muestra también; porque la dikaiosyne —cuya descripción por Platón la hace muy diferente de cualquiera de nuestras modernas concepciones de justicia, aunque sea «justicia» la traducción que suelen darle casi todos los traductores de Platón— es precisamente la virtud de asignar a cada parte del alma su función particular y no otra.

La interpretación y la redefinición de las virtudes que hace Platón derivan, por tanto, de una teoría compleja, una teoría sin la cual seremos incapaces de captar lo que es una virtud. Él rechaza e intenta explicar lo que su teoría debe plantearse como uso lingüístico inadecuado y práctica corrupta del griego vulgar. Cuando ciertos sofistas traducen la variedad e inconsistencia del uso corriente a un relativismo pretendidamente consistente, Platón rechaza no sólo el relativismo y la inconsistencia, sino también la variedad.

He subrayado que la teoría de Platón vincula las virtudes a la práctica política de un estado ideal, más que a la de un estado real; es importante subrayar también que Platón pretende que su teoría es capaz de explicar los conflictos y disarmonías de los estados reales así como la armonía y disarmonía de las personalidades reales. En ambos dominios, el político y el personal, conflicto y virtud son mutuamente incompatibles y excluyentes. Tal vez hayamos dado aquí con una de las fuentes de la opinión de Platón según la cual el arte dramático es enemigo de la virtud. Por descontado, hay otras fuentes de esta opinión de Platón: su metafísica le conduce a tratar toda mimesis, toda representación, como un movimiento que desvía la realidad auténtica hacia la ilusión, y su opinión acerca de los efectos didácticos del arte hace que desapruebe el contenido de gran parte de la poesía épica y dramática. Pero está profundamente comprometido también con la opinión de que, dentro de la ciudad y dentro de la persona, la virtud no puede estar en conflicto con la virtud. No puede haber bienes riva-

les en mutua guerra. Sin embargo, esto que Platón considera imposible lo hace posible la tragedia.

El drama trágico había explorado muy pronto los conflictos que podían surgir dentro del sistema posthomérico. Esquilo contó con los imperativos contradictorios de las lealtades del parentesco y los imperativos igualmente contradictorios de la teología que sostenía el parentesco. Pero es Sófocles quien explora sistemáticamente las fidelidades rivales a bienes incompatibles, en especial en Ant'tgona y en Filoctetes, de un modo que plantea la clave y todo un complejo conjunto de cuestiones acerca de las virtudes. Parece claro que puede haber concepciones rivales de las virtudes, descripciones rivales de lo que es una virtud. Y parece igualmente claro que puede haber disputas en torno a si una cualidad en concreto debe tomarse por virtud o por vicio. Pero naturalmente, podría argüirse que en tales desacuerdos una de las partes que discuten está simplemente equivocada, y que se pueden resolver racionalmente tales disputas para llegar a una única interpretación racionalmente justificable y a la lista de las virtudes. Supongamos por un momento que así fuera. ¿Podría darse el caso de que al menos en ciertas circunstancias la posesión de una virtud pudiera excluir la posesión de alguna otra? ¿Podría una virtud, por lo menos temporalmente, estar en guerra con otra? ¿Y qué cualidades deben contar como virtudes auténticas? ¿Puede el ejercicio de la virtud de hacer lo que se exige de una hermana (Antígona) o de un amigo (Odiseo) ser incompatible con el ejercicio de las virtudes de la justicia (Creón) o de la compasión y la veracidad (Neoptólemo)? Heredamos dos conjuntos sistemáticos de respuestas a estas preguntas.

El antepasado de uno de estos conjuntos de respuestas es Platón, para quien, como hemos visto, no sólo las virtudes han de ser compatibles entre sí, sino que la presencia de una exige la presencia de todas. Esta tesis fuerte respecto a la unidad de las virtudes la reiteran Aristóteles y Tomás de Aquino, aunque difieran de Platón, y el uno

del otro, de numerosas maneras. La premisa que los tres comparten es que existe un orden cósmico que dicta el lugar de cada virtud en un esquema total y armonioso de la vida humana. La verdad en la esfera moral consiste en la conformidad del juicio moral con el orden de este esquema.

Vemos en ello un agudo contraste con la tradición moderna, que mantiene que la multiplicidad y heterogeneidad de los bienes humanos es tal que su búsqueda no puede reconciliarse en ningún orden moral único y que, en consecuencia, cualquier orden social que intente tal reconciliación o que fuerce la hegemonía de un conjunto de bienes sobre los demás, se convertirá en una camisa de fuerza y muy probablemente en una camisa de fuerza totalitaria para la condición humana. Ésta es la opinión por la que vigorosamente ha abogado sir Isaiah Berlin y sus antecedentes están, como hemos visto, en la obra de Weber. Me parece que esta opinión conlleva la heterogeneidad de las virtudes así como también la de los bienes en general, y que escoger entre pretensiones rivales en lo que a las virtudes respecta tiene, para estos teóricos, el mismo lugar central en la vida moral que el escoger entre bienes en general. Y allí donde los juicios expresan elecciones de este tipo no podemos caracterizarlos como verdaderos o falsos.

El interés de Sófocles reside en su presentación de un punto de vista igualmente difícil de aceptar para un platónico que para un weberiano. En realidad, hay conflictos cruciales en donde las diversas virtudes plantean pretensiones incompatibles y rivales. Nuestra situación es trágica porque hemos de admitir la autoridad de ambas pretensiones. Hay un orden moral objetivo, pero nuestras percepciones de él son tales que no podemos armonizar por completo las verdades morales rivales y, sin embargo, el reconocimiento del orden moral y de la verdad moral deja fuera de juego esa clase de elección que un Weber o un Berlin cargan sobre nuestras espaldas. Pues el elegir no me exime de la autoridad de la pretensión a la que elijo oponerme.

En los conflictos de la tragedia sofoclea, no obstante, el intento de resolución apela al veredicto de algún dios. Pero el veredicto divino siempre termina más que resuelve el conflicto. Deja insalvado el abismo entre el reconocimiento de la autoridad, del orden cósmico, y las pretensiones de verdad que implican, por una parte, el reconocimiento de las virtudes y, por otra, nuestras percepciones y juicios particulares en situaciones particulares. Vale la pena recordar que este aspecto del punto de vista sofocleo es sólo parte de su visión de las virtudes, visión que tiene otras dos características centrales que ya he puesto de relieve.

La primera, que el protagonista moral mantiene una relación con su comunidad y sus papeles sociales que no es la misma del héroe épico ni tampoco la del individualismo moderno. Gomo el héroe épico, el protagonista sofocleo no sería nada sin su lugar en el orden social, en la familia, la ciudad, el ejército ante Troya. Él o ella son aquello por lo que la sociedad los tiene; él o ella pertenecen a un lugar en el orden social y lo trascienden. Y él o ella así lo hacen precisamente por salir al encuentro y reconocer el tipo de conflicto que acabo de identificar.

La segunda, que la vida de los protagonistas de Sófocles tiene su forma narrativa específica, lo mismo que la tenía el héroe épico. No me refiero al aspecto trivial y obvio de que los protagonistas de Sófocles son personajes de obras teatrales; más bien atribuyo a Sófocles una creencia análoga a la que Anne Righter (1962) ha atribuido a Shakespeare: que retrató la vida humana mediante la narrativa dramática, porque tuvo por cierto que la vida humana tenía ya la forma de la narrativa dramática, más aún, de un tipo concreto de narrativa dramática. Del mismo modo, a mi parecer, las diferencias entre la interpretación heroica de las virtudes y la sofoclea vienen a resumirse en la discusión sobre qué forma narrativa capta mejor las características centrales de la vida y acción humanas. Y esto apunta una hipótesis: por lo general, tomar postura acerca de las virtudes será tomar

postura acerca del estilo narrativo que más cuadra a la vida humana. El por qué esto podría muy bien ser así es muy fácil de entender.

Si la vida humana se entiende como un tránsito a través de daños y peligros, morales y físicos, a los que uno se enfrenta y vence peor o mejor y con mayor o menor éxito, las virtudes encontrarán su lugar como cualidades cuya posesión y ejercicio conducen al éxito en la empresa y los vicios, a su vez, como cualidades que llevan al fracaso. Por tanto, cada vida humana encarnará una historia cuya forma y configuración dependerán de lo que se tenga por daño y peligro, por éxito y por fracaso, progreso y su opuesto, en fin, de cómo se entiendan y valoren. Responder a estas preguntas es responder tambien, explícita o implícitamente, a la pregunta acerca de lo que son las virtudes y los vicios. La respuesta que a este conjunto coherente de preguntas dieron los poetas de la sociedad heroica no es la misma que dio Sófocles; pero el vínculo es el mismo en ambos, y revela el cómo la creencia en cierto tipo de virtudes y la creencia de que la vida humana muestra cierto orden narrativo, están vinculadas internamente.

La naturaleza de esta conexión se refuerza con una consideración más. Hace unos momentos contrastaba yo, por un lado, la visión sofoclea de las virtudes con la de Platón, y por otro con la de los individualistas weberianos. Y en cada caso, la interpretación de las virtudes se vincula estrechamente con actitudes acerca de la forma narrativa de la vida humana. Platón tiene que expulsar a los poetas dramáticos de La República, en parte a causa de la rivalidad entre sus visiones. (Ha sido subrayado justificadamente que La República misma, como algunos de los diálogos que la anteceden, es un poema dramático; pero su forma dramática no es la de la tragedia; no es sofoclea.) Y para los individualistas weberianos la vida en este sentido no tiene otra forma sino la que decidimos proyectarle en nuestras fantasías estéticas. Pero por el momento hemos de abandonar estos asuntos. En su lugar es necesario ampliar de dos formas la visión sofoclea.

La primera, subrayar de nuevo que lo que está en juego en el enfrentamiento dramático sofocleo no es simplemente el destino de los individuos. Cuando se enfrentan Antígona y Creón, la vida del clan y la vida de la ciudad se confrontan. Cuando Odiseo y Filoctetes se enfrentan, lo que está en la balanza es lo que de ello resulte para la comunidad griega. En la épica, el personaje dramático es el individuo en su papel, que representa a su comunidad. De ahí que, en un sentido muy importante, la comunidad es a su vez un personaje dramático que establece la narración de su historia.

Segunda y correlativamente, el yo sofocleo difiere del emotivista tanto como del heroico, aunque de maneras más complejas. El yo sofocleo trasciende las limitaciones de los papeles sociales y es capaz de poner en cuestión esos papeles, pero permanece responsable hasta la muerte, y responsable precisamente del modo en que se conduzca en esos conflictos que hacen ya imposible el punto de vista heroico. Así, la premisa de la existencia del yo sofocleo es que, gane o pierda, se salve o vaya a la destrucción moral, existe un orden que exige de nosotros la persecución de ciertos fines, un orden en relación con el cual nuestros juicios adquieren la propiedad de ser verdaderos o falsos. Pero, ¿existe de veras tal orden? Volvamos sin tardanza de la poesía a la filosofía, de Sófocles a Aristóteles.

12. LAS VIRTUDES SEGÚN ARISTÓTELES

Cualquier intento de tratar la concepción aristotélica de las virtudes desde el punto de vista que he adoptado me plantea un problema inicial. De un lado, él es el protagonista contra quien he confrontado las voces de los liberales modernos; por lo tanto, estoy muy comprometido a asignar un lugar central a su visión específica de las virtudes. De otro lado, ya he dejado claro que quiero contemplarlo no como teórico individual, sino como representante de una larga tradición, como alguien que expresa lo que numerosos antecesores y sucesores también expresan con distinto éxito. Y tratar a Aristóteles como parte de una tradición, o incluso como su representante máximo, es cosa muy poco aristotélica.

Por descontado, Aristóteles admitió haber tenido predecesores. En realidad intentó escribir la historia previa de la filosofía de modo tal que culminase en su propio pensamiento. Pero se planteó la relación de ese pensamiento con sus predecesores en términos de reemplazar los errores o al menos las verdades parciales de aquéllos por su visión omnicomprensiva y verdadera. Desde el punto de vista de la verdad, según Aristóteles, una vez hecha su obra, la de los otros podía descartarse sin que se perdiese nada. Pero pensar así es excluir la noción de tradición del pensamiento, al menos tal como yo lo entiendo. Para el concepto de tal tradición, es central que el pasado no sea nunca algo simplemente rechazable, sino más bien que el presente sea inteligible como comentario y respuesta al pasado, en la cual el pasado, si es necesario y posible, se corrija y trascienda, pero de tal modo que se deje abierto el presente para que sea a su vez corregido y trascendido por algún futuro punto de vista más adecuado. Así, la noción de tradición incorpora una teoría del conocimiento nada aristotélica, de acuerdo con la cual cada teoría particular o conjunto de creencias morales o científicas se entiende y justifica, hasta donde sea justifi-

cable, sólo como miembro de una serie histórica. Parece oportuno decir que en tal serie, lo posterior no es necesariamente superior a lo anterior; una tradición puede dejar de progresar o puede degenerar. Pero cuando una tradición está en buen orden, cuando tiene lugar el progreso, siempre existe cierto valor acumulativo. No todas las cosas del presente son susceptibles por igual de ser superadas en el futuro, y algunos elementos de la teoría o la creencia actual pueden ser de tal calidad que resulte difícil prever su abandono, a no ser que se descarte completamente la tradición. Así, por ejemplo, en la tradición científica actual, la relación entre células y moléculas en la bioquímica contemporánea; y del mismo modo la interpretación aristotélica de algunas virtudes centrales dentro de la tradición clásica.

Sin embargo, la importancia de Aristóteles puede únicamente explicarse y explicitarse en términos de una tradición cuya existencia él no reconoció ni pudo haber reconocido. Y esa ausencia de cualquier sentido de lo específicamente histórico en Aristóteles, como en los demás pensadores griegos, le impide reconocer su propio pensamiento como parte de una tradición, y también limita enormemente lo que dice acerca de la narrativa. De ahí que la tarea de integrar lo que habría dicho acerca de las virtudes con la tesis acerca de la relación entre virtudes y formas narrativas que he postulado para los autores épicos y trágicos, deba esperar (una espera muy larga) hasta aquellos sucesores de Aristóteles cuya cultura bíblica los ha educado en el pensamiento histórico. Algunas cuestiones centrales de la tradición clásica no pueden recibir respuesta del propio Aristóteles. No obstante, es Aristóteles quien, con su interpretación de las virtudes, constituye decisivamente la tradición clásica como tradición de pensamiento moral, al establecer con firmeza un dominio que sus predecesores poetas sólo habían sido capaces de apuntar o sugerir, y al hacer de la tradición clásica una tradición racional sin rendirse al pesimismo de Platón sobre el mundo social. Sin embargo, debemos también subrayar desde un principio que poseemos el pensamiento de Aristóteles

de una forma que por sí misma hace ineludible el debate erudito, y en ocasiones incierto, acerca del contenido de tal pensamiento. Así, como se ha señalado recientemente (Kenny, 1978), las posturas maduras de Aristóteles habrán de encontrarse en la Ética a Eudemo y no, como han creído casi todos los estudiosos, en la Ética a Nicómaco. El debate sobre este contencioso continúa (Irwin, 1980), pero felizmente no necesito entrar en él. Porque la tradición dentro de la que coloco a Aristóteles es la que hizo de la Ética a Nicómaco el texto canónico de la interpretación aristotélica de las virtudes.

La Ética a Nicómaco —dedicada al hijo de Aristóteles, Nicómaco, según Porfirio; compilada por él, dicen otros— es el conjunto más brillante de apuntes jamás escrito; y precisamente porque son apuntes, con todas las desventajas de comprensión irregular, reiteraciones, referencias incompletas, de vez en cuando nos parece escuchar el tono de voz en que Aristóteles hablaba. Es magistral y es único; pero es también una voz que quiere ser más que meramente la del propio Aristóteles. «¿Qué debemos decir nosotros de tal y tal tema?» es la pregunta que se hace continuamente, y no «¿qué digo?». ¿Quién es este «nosotros» en cuyo nombre escribe? Aristóteles no piensa que está inventando una interpretación de las virtudes, sino que está expresando la interpretación implícita en el pensamiento, lenguaje y acción de un ateniense educado. Busca ser la voz racional de los mejores ciudadanos de la mejor ciudad-estado; él mantiene que la ciudad-estado es la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas. De este modo, la teoría filosófica de las virtudes es aquella cuyo tema es que la teoría prefilosófica ya está implícita y presupuesta en la óptima práctica contemporánea de las virtudes. Por descontado esto no conlleva que la práctica, ni la teoría prefilosófica implícita en la práctica, sean normativas, ya que la filosofía tiene necesariamente un punto de partida sociológico, o, como hubiera dicho Aristóteles, político.

Cada actividad, cada investigación, cada práctica apuntan a algo bueno; por «el bien» o «lo bueno» queremos decir aquello a lo que el ser humano característicamente tiende. Interesa observar que las argumentaciones iniciales de Aristóteles en la Ética presumen que lo que G. E. Moore iba a llamar «falacia naturalista», no es una falacia en absoluto, y que los juicios sobre lo bueno — y lo justo, valeroso o excelente por otras vías— sean un tipo de sentencia factual. Los seres humanos, como los miembros de todas las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un tclos específico. El bien se define en términos de sus características específicas.

La ética de Aristóteles, expuesta como él la expone, presupone su biología metafísica. Aristóteles se impone a sí mismo la tarea de dar una descripción del bien que sea a la vez local y particular, colocada y definida parcialmente por las características de la polis, y no obstante también cósmica y universal. La tensión entre estos polos se siente a través de toda la discusión de la Ética.

¿Qué resulta ser el bien para el hombre? Aristóteles argumenta concluyentcmente contra la identificación del bien con el dinero, con el honor o con el placer. Le da el nombre de eudaimonía, cuya traducción es a menudo difícil: bienaventuranza, felicidad, prosperidad. Es el estado de estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación a lo divino. Pero si Aristóteles es el primero en dar este nombre al bien del hombre, la cuestión del contenido de la eudaimonía queda bastante abierta.

Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la eudaimonía y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese telos. Pero, aunque no sea incorrecto describir el ejercicio de las virtudes como medios para el fin de alcanzar el bien del hombre, esa descripción es ambigua. Aristóteles no distingue ex-

plícitamente en sus escritos entre dos tipos diferentes de relación medios-fines. Cuando hablamos de cualquier suceso, estado o actividad como medios para otra cosa, podemos por un lado querer decir que el mundo, como asunto de hecho contingente, está ordenado de tal manera que si uno es capaz de originar un suceso, un estado o una actividad de la primera clase, un acontecimiento, estado o actividad de la segunda clase se seguirá. Los medios y el fin se pueden caracterizar por separado sin referencia a lo demás; y numerosos medios completamente diferentes pueden emplearse para lograr uno y el mismo fin. Pero el ejercicio de las virtudes no es un medio en este sentido para el fin del bien del hombre. Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela. No podemos caracterizar adecuadamente el bien del hombre sin haber hecho ya referencia a las virtudes. Y dentro del sistema aristotélico la sugerencia además de que podrían existir algunos medios de lograr el fin del hombre sin el ejercicio de las virtudes, carece de sentido.

El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya consecuencia es la acción buena. «Es la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa», escribió Aristóteles en la Ética a Eudemo (traducción de Kenny, 1228al, Kenny, 1978).1 No se sigue que en ausencia de la virtud relevante no pueda realizarse una acción buena. Para entender por qué, consideremos la respuesta de Aristóteles a la pregunta: ¿cómo será alguien que carezca en alto grado de un entrenamiento adecuado en las virtudes de carácter? Esto dependería en parte de sus rasgos y talentos naturales; algunos individuos tienen una disposición natural heredada a hacer en ocasiones lo que una particular virtud requiere. Pero este feliz regalo de la fortu-

1 Substancialmente similar a Julio Palli Bonet, Gredos, 1985, 1227b-40: «La rectitud del fin de la elección del que la virtud es causa». (N. de la t.)

na no debe confundirse con la posesión de la virtud correspondiente; justamente a causa de no estar formados por un entrenamiento sistemático y de raíz, incluso esos individuos serán presa de sus propias emociones y deseos. La victimación por las propias emociones y deseos sería de más de una clase. Por una parte, se carecería de cualquier medio de poner orden en las propias emociones y deseos, para decidir racionalmente qué cultivar y alentar, qué inhibir y vencer; por otra parte y en ocasiones concretas, se podría carecer de las disposiciones que capacitan para poner a prueba al deseo de algo distinto de lo que es realmente el propio bien. Las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una «éducation sentimentale».

El agente moral educado debe por supuesto saber lo que está haciendo cuando juzga o actúa virtuosamente. Por lo tanto hace lo virtuoso porque es virtuoso. Este hecho distingue el ejercicio de las virtudes del ejercicio de ciertas cualidades que no son virtudes, sino más bien simulacros de virtudes. El soldado bien entrenado, por ejemplo, puede hacer lo que el valor le exigiría en una situación en particular, pero no porque sea valeroso, sino porque está bien entrenado, o quizá, yendo más allá del ejemplo de Aristóteles y recordando la máxima de Federico el Grande, porque tiene más miedo a sus propios oficiales que al enemigo. El agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional.

Una teoría aristotélica de las virtudes debe, por tanto, presuponer la distinción crucial entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo en particular en cualquier tiempo en particular y lo que es realmente bueno para él como hombre. Por la busca de la obtención de este bien más lejano, practicamos las virtudes y lo hacemos

eligiendo acerca de los medios para lograr ese fin, que son medios en los dos sentidos antes descritos. Tales medios piden juicio y el ejercicio de las virtudes exige, por lo tanto, la capacidad de juzgar y hacer lo correcto, en el lugar correcto, en el momento correcto y de la forma correcta. El ejercicio de tal juicio no es una aplicación rutinaria de normas. He aquí quizá la omisión más obvia y asombrosa del pensamiento de Aristóteles para cualquier lector moderno: las normas apenas son mencionadas en algún que otro pasaje de la Ética. Además, Aristóteles mantiene que la parte de la moral que es obediencia a normas es obediencia a las leyes proclamadas por la ciudad-estado, siempre y cuando la ciudad-estado las sancione como debe. Tales leyes prescriben y prohiben absolutamente ciertos tipos de acción y tales acciones están entre las que un hombre virtuoso podría realizar o no. Es parte crucial de la opinión de Aristóteles que ciertos tipos de acción están prohibidos u ordenados absolutamente, sin considerar circunstancias ni consecuencias. La opinión de Aristóteles es teleológica, pero no consecuencialista. Además los ejemplos que da Aristóteles de lo absolutamente prohibido se parecen a preceptos de un sistema moral a primera vista completamente distinto, el de la ley mosaica. Lo que dice acerca de la ley es muy breve, aunque insista en que hay normas de justicia naturales y universales, además de las convencionales y locales. Parece como si quisiera decir que la justicia natural y universal prohibe absolutamente ciertos tipos de actos, pero que los castigos que se imponen a quien los comete varían de ciudad en ciudad. No obstante, lo que dice sobre el tema es tan breve como críptico. Por lo tanto, parece interesante preguntar de modo más general (mejor que imputar a Aristóteles opiniones que van más allá de lo que está en el texto) cómo opiniones como las de Aristóteles acerca del lugar de las virtudes en la vida humana deberían exigir alguna referencia a las prohibiciones absolutas de la justicia natural. Y al hacer esta pregunta es bueno recordar la insistencia de Aristóteles en que las virtudes encuentran su lugar, no en la vida del individuo, sino en la

vida de la ciudad y que el individuo sólo es realmente inteligible como politikon zoon.

La última puntualización sugiere que una manera de elucidar la relación entre las virtudes, por un lado, y por otro la moral de las leyes, es considerar qué implicaría, en cualquier época, fundar una comunidad para alcanzar un proyecto común y originar algún bien reconocido como bien compartido por todos cuantos se empeñan en el proyecto. Podríamos considerar ejemplos modernos de tal proyecto la fundación y mantenimiento de una escuela, un hospital o una galería de arte; en el mundo antiguo, los ejemplos típicos serían un culto religioso, una expedición o una ciudad. Los que participaran en tal proyecto necesitarían desarrollar dos tipos completamente diferentes de prácticas valorativas. Por un lado, necesitarían valorar —alabar como excelencias— cuantas cualidades de mente y carácter contribuyeran a la realización de su bien o bienes comunes. Esto es, necesitarían reconocer un conjunto de cualidades como virtudes y el conjunto correspondiente de defectos como vicios. También necesitarían identificar ciertos tipos de acción como dañosos, en tanto afectaran a los fundamentos de la comunidad de tal modo que hicieran imposible el realizar o alcanzar el bien al menos en algún sentido y por un tiempo. Ejemplos de tales agravios serían típicamente el segar una vida inocente, el robo, el perjurio y la traición. La tabla de virtudes promulgada en tal comunidad enseñaría a sus ciudadanos qué clase de acciones les procurarían mérito y honor; la tabla de los delitos les enseñaría qué clase de acciones se considerarían no sólo malas, sino intolerables.

La respuesta a tales delitos habría de ser el considerar que la persona que los cometiera se excluía a sí misma de la comunidad. La violación de los fundamentos de la comunidad por el delincuente ha de identificarse como tal por la comunidad; de lo contrario, es la misma comunidad la que falla. De ahí que el delincuente en un sentido clave se ha excluido de la comunidad y por su acción provoca el casti-

go. Que la exclusión haya de ser permanente (por vía de ejecución o exilio irrevocable) o temporal (por vía de prisión o exilio durante un tiempo), eso depende de la gravedad particular del delito. Un cierto grado de acuerdo acerca de la escala de gravedad de los delitos sería parcialmente constitutiva de tal comunidad, así como un cierto grado de acuerdo sobre la naturaleza e importancia de las distintas virtudes.

La necesidad de estos dos tipos de práctica surge del hecho de que un miembro individual de tal comunidad puede fallar en su papel de miembro de la comunidad de dos maneras completamente diferentes. Por una parte, puede dejar de ser lo bastante bueno; esto es, pueden faltarle las virtudes a tal punto, que su contribución al logro del bien común de la comunidad sea despreciable. Pero puede fallarse de esta manera sin cometer ningún delito en particular de los que las leyes de la comunidad especifican; en realidad puede uno abstenerse de cometer delitos a causa de sus vicios. La cobardía puede ser la razón de alguno para no cometer asesinato; la vanidad y la jactancia en ocasiones conducen a decir la verdad.

A la inversa, fallar a la comunidad cometiendo un delito contra la ley no es simplemente fallar no siendo lo bastante bueno. Es faltar de manera completamente diferente. En realidad, aunque quien posee alto grado de virtudes será menos susceptible que los demás a cometer delitos graves, un hombre valiente y modesto puede ocasionalmente cometer asesinato, y su delito lo es ni más ni menos que el de un cobarde o un bravucón. Ser positivamente malo no es lo mismo que ser defectivo en bondad o en obrar el bien. No obstante, las dos clases de fallo están íntimamente relacionadas. Ambas lesionan en cierto grado a la comunidad y alejan del éxito al proyecto común que se comparte. Un delito contra las leyes destruye las relaciones que hacen posible la común persecución del bien; el carácter defectivo, a la vez que es más susceptible de cometer delitos, incapacita para contribuir al logro del bien sin el cual la vida común de la comunidad no

tiene objeto. Ambos son malos porque son privaciones del bien, pero privaciones de muy diferente entidad. De modo que una interpretación de las virtudes en tanto que parte esencial de la interpretación de la vida moral de una comunidad nunca puede por sí misma quedar cerrada y completa. Y Aristóteles, como hemos visto, reconoce que su interpretación de las virtudes tiene que completarse con otra, por breve que sea, de los tipos de acción que están absolutamente prohibidos.

Hay otro vínculo clave entre las virtudes y la ley, porque el ber cómo aplicar la ley sólo es posible para quien posee la virtud la justicia. Ser justo es dar a cada uno lo que merece; y los supuestos sociales para que florezca la virtud de la justicia en la comunidad son, por tanto, dobles: que haya criterios racionales de mérito y que exista acuerdo socíalmente establecido sobre cuáles son esos criterios. Gran parte de la asignación de bienes y castigos de acuerdo a los méritos está por supuesto gobernada por normas. Ambas, la distribución de cargos públicos dentro de la ciudad y la sanción acordada a los actos criminales, se especificarán en las leyes de la ciudad. (Nótese cómo, según la opinión de Aristóteles, derecho y moral no son dominios separados como lo son para la modernidad.) Pero, en parte porque las leyes son generales, siempre surgirán casos particulares en que no esté claro cómo aplicar la ley ni tampoco lo que la justicia exige. Es seguro que hay ocasiones en las que ninguna fórmula es válida por adelantado; en tales ocasiones tenemos que actuar kata ton orthon logon («de acuerdo con la recta razón», Ética a Nicómaco 1138b25), frase traducida erróneamente por W. D. Ross por «de acuerdo con la regla correcta». (Esta mala interpretación por parte de quien es normalmente un traductor meticuloso de Aristóteles quizá no sea importante; pero refleja la gran preocupación por las normas, nada aristotélica, de los filósofos morales modernos.) Lo que Aristóteles parece querer decir aquí puede ilustrarse provechosamente con un ejemplo contemporáneo. Mientras escribo, se ha planteado un contencioso entre la tribu india wampanoag y la ciudad de Mashpee, Massachusetts. Los indios

wampanoag pretenden que sus tierras tribales les fueron ilegal e inconstitucionalmente expropiadas y luchan para que se les devuelvan. (El caso acaba de decidirse contra la pretensión de los wampanoag mediante un veredicto del jurado notable sólo por su incoherencia.) La demanda ha tardado bastante en llegar a los tribunales y la vista de la causa está tardando lo suyo. La parte que pierda en primera instancia casi con seguridad apelará y el proceso de apelación es largo. Durante este largo período, el valor de la propiedad ha caído drásticamente en Nashpee y hoy por hoy es casi imposible vender ciertos tipos de inmuebles. Esto crea general penuria para los dueños de casas y más en especial para cierta clase de propietarios de casas, por ejemplo, los trabajadores retirados que legítimamente habían esperado vender sus propiedades y marcharse a otro lugar, confiando en el producto de la venta para restablecer sus vidas, quizá más cerca de sus hijos. En este tipo de situación, ¿qué exige la justicia? Debemos poner de relieve que ninguno de los dos conceptos de justicia avanzados por los filósofos morales contemporáneos nos puede ayudar en absoluto. John Rawls argumenta que «las desigualdades sociales y económicas deben resolverse de modo que se produzca el mayor beneficio para los desfavorecidos...» (p. 302) y Robert Nozick afirma que «las posesiones de una persona son justas si su propiedad viene avalada por la justicia de su adquisición y transferencia ...» (p. 153).

Pero el problema de Mashpee concierne a un período de tiempo en que no sabemos ni quién posee justos títulos para adquirir y transferir, porque esto es precisamente lo que debe decidir el tribunal, ni cuál es el grupo menos favorecido de Mashpee, dado que eso resultará como consecuencia del fallo. Si se produce de una manera, los wampanoag resultarán el grupo más rico de Mashpee; si no, seguirán siendo el más pobre. No obstante, una solución justa ha sido ideada por los demandantes (solución que, tras un acuerdo inicial aparente, los prohombres de Mashpee se han negado a aceptar): esto es, que todos los terrenos de un acre o menos ocupados por una vivienda se excep-

túen de la demanda. Sería difícil presentar esto como la aplicación de una norma; en realidad tuvo que idearse porque ninguna aplicación de normas podía hacer justicia a los pequeños propietarios. La solución es resultado de un difícil e ingenioso razonamiento, que conlleva consideraciones como la proporción de tierra ¡ reclamada que corresponde a propiedades del tipo descrito, y el número de afectados si el tamaño exento se fija en más o en menos de un acre. Juzgar kata ton orthon logon es, en realidad, juzgar sobre más o menos, y Aristóteles intenta usar la noción de un punto medio entre el más y el menos para dar una caracterización general de las virtudes: el valor está entre la temeridad y la cobardía; la justicia, entre cometer o padecer injusticia; la generosidad, entre la prodigalidad y la tacañería. Por tanto, a cada virtud le corresponden dos vicios. Y lo que sea caer en un vicio no puede especificarse adecuadamente sin atender a las circunstancias: la misma acción que sería liberalidad en una situación, en otra puede ser prodigalidad y tacañería en una tercera. Por lo tanto, el juicio tiene un papel indispensable en la vida del hombre virtuoso, que ni tiene ni podría tener, por ejemplo, en la vida del hombre meramente obediente a la ley o a las normas.

Así, la virtud central es la phrónesis. Pbrónesis, como sophrosyne, es originariamente un término aristocrático de alabanza. Caractema a quien sabe lo que le es debido, y que tiene a orgullo el reclamar lo que se le debe. De modo más general, viene a significar alguien que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. La phrónesis es una virtud intelectual; pero es la virtud intelectual sin la cual no puede ejercerse ninguna de las virtudes de carácter. La distinción de Aristóteles entre esas dos clases de virtud se realiza en principio contrastando las maneras en que se adquieren; las virtudes intelectuales se adquieren por medio de la enseñanza, las virtudes de carácter por medio del ejercicio habitual. Nos hacemos justos o valientes realizando actos justos o valerosos; nos volvemos teórica o prácticamente sabios como resultado de una instrucción sistemática. No obstante, estas dos clases

de educación moral están íntimamente relacionadas. Transformamos nuestras disposiciones naturales iniciales en virtudes de carácter, y lo hacemos ejercitando gradualmente esas disposiciones kata ton orthon logon. El ejercicio de la inteligencia es el que marca la diferencia crucial entre una disposición natural de cierta clase y la virtud correspondiente. A la inversa, el ejercicio de la inteligencia práctica requiere la presencia de las virtudes de carácter; de otro modo degenera o resulta ser solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para aquellos fines que son auténticamente buenos para el hombre.

Por tanto, según Aristóteles, la excelencia de carácter y la inteligencia no pueden ser separadas. Aristóteles expresa en esto una opinión típicamente contraria a la dominante en el mundo moderno. La opinión moderna a cierto nivel se expresa en banalidades como «sé buena, dulce doncella, y deja el ser listo para quien lo quiera», y por otro lado en profundidades tales como la distinción de Kant entre la buena voluntad, cuya sola posesión es necesaria y suficiente para la valía moral, y lo que tomó por un don natural completamente distinto, el de saber cómo aplicar normas generales a los casos particulares, un don cuya carencia se llama estupidez. Por tanto, para Kant, se puede ser a la vez bueno y estúpido; pero para Aristóteles la estupidez en cierto modo excluye la bondad. Además, la auténtica inteligencia práctica requiere a su vez conocimiento del bien, en realidad requiere cierta especie de bondad por parte de su posesor: «... es claro que un hombre no puede tener inteligencia práctica si no es bueno» (1144a37).

Antes he puesto de relieve que la teoría y la práctica social moderna en este asunto siguen más a Kant que a Aristóteles, y no es sorprendente. Los personajes esenciales del guión dramático de la modernidad, el experto que conecta medios y fines de manera valora tivamente neutra y el agente moral que es a la vez nadie en concreto y cualquiera que no esté mentalmente disminuido, no tienen contra-

partida auténtica en el esquema de Aristóteles o dentro de la tradición clásica. En realidad, es difícil postular la exaltación de la pericia burocrática en cualquier cultura donde la conexión entre la inteligencia práctica y las virtudes morales esté firmemente establecida.

Esta conexión entre la inteligencia práctica y las virtudes de carácter es invocada por Aristóteles en el curso de su argumentación de que no es posible poseer de forma desarrollada ninguna de las virtudes de carácter sin poseer todas las demás. Es difícil suponer que quiera decir seriamente «todas» —parece obvio que alguien puede ser auténticamente valiente sin ser socialmente ameno y, sin embargo, la amenidad se encuentra entre las virtudes según Aristóteles^—, pero eso es lo que dice [Ética a Nicómaco, 1145a). No obstante, es fácil de entender por qué Aristóteles sostiene que las virtudes centrales están íntimamente relacionadas entre sí. El hombre justo no debe caer en el vicio de la pleonexía que es uno de los dos vicios que corresponden y se oponen a la virtud de la justicia. Pero para evitar la pleonexía, está claro que se debe poseer sophrosyne. El hombre valeroso no debe caer en los vicios de la temeridad y la cobardía; pero «el hombre temerario siempre parece jactancioso» y la jactancia es uno de los vicios correspondientes y opuestos a la virtud de ser veraz acerca de uno mismo.

Esta interrelación de las virtudes explica por qué no nos suministran un número de criterios definidos con que juzgar la bondad de un individuo en particular, sino más bien una medida compleja. La aplicación de esa medida en una comunidad cuyo fin compartido es la realización del bien humano presupone por descontado un margen amplio de acuerdo en esa comunidad acerca de los bienes y de las virtudes, y este acuerdo hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según Aristóteles, constituye una polis. Ese vínculo es el vínculo de la amistad, y la amistad es ella misma una virtud. El tipo de amistad que contempla Aristóteles es el que conlleva una idea común del bien y su persecución. Este compartir es esencial y prima-

rio para la constitución de cualquier forma de comunidad, se trate de una estirpe o de una ciudad. «Los legisladores, dice, parecen hacer de la amistad un fin más importante que la justicia» (1155a24); la justicia es la virtud de recompensar el mérito y de reparar los fallos en recompensar el mérito, dentro de una comunidad ya constituida; la amistad se requiere para esa constitución inicial.

¿Cómo podemos reconciliar esta opinión de Aristóteles con su afirmación de que no se puede tener muchos amigos de esta clase? Las estimaciones sobre la población de Atenas en los siglos V y IV varían bastante, pero el número de ciudadanos varones adultos alcanzaba claramente algunas decenas de millares. ¿Cómo puede una población de ese tamaño estar inspirada por una visión compartida del bien? ¿Cómo puede la amistad vincularla entre sí? Seguramente la respuesta es que componiéndose por medio de una red de pequeños grupos de amigos, en el sentido aristotélico de esa palabra. Entonces pensaremos que amistad es lo que todos comparten en el proyecto común de crear y sostener la vida de la ciudad, acuerdo incorporado en el círculo inmediato de amistades de cada individuo en particular.

Esta noción de comunidad política como proyecto común es ajena al moderno mundo liberal e individualista. Así pensamos a veces de las escuelas, hospitales u organizaciones filantrópicas; pero no tenemos ningún concepto de esa forma de comunidad interesada, como dice Aristóteles estar interesada la polis, por la vida como un todo, no por este o aquel bien, sino por el bien del hombre en tanto que tal. No es de maravillar que la amistad haya sido relegada a la vida privada y por ello debilitada en comparación con lo que alguna vez significó.

La amistad, por supuesto, en opinión de Aristóteles, conlleva afecto. Pero ese afecto surge dentro de una relación definida en función de una idea común del bien y de su persecución. El afecto es secundario, que no es lo mismo que decir que no sea importante. Desde

una perspectiva moderna, el afecto es a menudo el tema central; llamamos amigos a los que nos gustan, quizás a los que nos gustan mucho. «Amistad» ha llegado a ser en gran parte el nombre de un estado emocional, más que un tipo de relación política y social. E. M. Forster apuntó en una ocasión que si llegara a tener que elegir entre traicionar a su país y traicionar a un amigo, esperaba tener la valentía de traicionar a su país. Desde una perspectiva aristotélica, quien sea capaz de formular tal contraste no tiene país, no tiene polis; es ciudadano de ninguna parte y vive, donde sea, en un exilio interno. En realidad, desde el punto de vista aristotélico, la sociedad política liberal moderna no puede parecer sino una colección de ciudadanos de ninguna parte que se han agrupado para su común protección. Poseen, como mucho, esa forma inferior de amistad que se funda en el mutuo beneficio. Lo que les falta, el lazo de la amistad, está ligado al sedicente pluralismo liberal de estas sociedades. Han abandonado la unidad moral del aristotelismo, ya sea en sus formas antiguas o medievales.

Un portavoz de la opinión liberal moderna tiene a primera vista fácil réplica al aristotelismo. Aristóteles, podría argumentar de manera bastante convincente, simplemente ofrece una opinión demasiado simple y demasiado unificada de las complejidades del bien humano. Si contemplamos la realidad de la sociedad ateniense, por no hablar de la sociedad griega como un todo ni del resto del mundo antiguo, lo que encontramos de hecho es un reconocimiento de la diversidad de los valores, de los conflictos entre bienes, de virtudes que no forman una unidad simple, coherente, jerarquizada. El retrato aristotélico es como mucho una idealización y siempre tiende, podría decirse, a exagerar la coherencia y unidad moral. Así, por ejemplo, acerca de la unidad de las virtudes, lo que argumenta sobre la variedad de relaciones entre las diferentes virtudes y vicios no parece apoyar en absoluto su conclusión principal sobre la unidad e inseparabilidad de todas las virtudes en el carácter del hombre bueno.

De esta última objeción quizá, como ya he apuntado, es difícil discrepar. Pero es interesante preguntarse en este caso particular por qué Aristóteles insiste en lo que, incluso desde su propio punto de vista, parece una conclusión innecesariamente principal. La creencia de Aristóteles en la unidad de las virtudes es una de las pocas partes de su filosofía moral que hereda directamente de Platón. Como en Platón, es un aspecto de la hostilidad hacia el conflicto y la negación del mismo tanto dentro de la vida del hombre bueno individual como dentro de la buena ciudad. Ambos, Platón y Aristóteles, tratan el conflicto como un mal y Aristóteles lo trata como un mal eliminable. Todas las virtudes están en armonía con cada una de las demás y la armonía del carácter individual se reproduce en la del Estado. La guerra civil es el peor de los males. Para Aristóteles, como para Platón, la vida buena para el hombre es en sí misma simple y unitaria, por integración de una jerarquía de bienes.

Se sigue que el conflicto es simplemente el resultado de las imperfecciones de carácter en los individuos o de arreglos políticos poco inteligentes. Esto tiene consecuencias no sólo para la política de Aristóteles, sino también para su poética e incluso para su teoría del conocimiento. En las tres, el agón ha sido desplazado de su centralidad homérica. Como el conflicto no es central en la vida de la ciudad, sino que se reduce a una amenaza para esa vida, la tragedia como la entendió Aristóteles, no puede acercarse a la comprensión homérica de que el conflicto trágico es la condición humana esencial —en opinión de Aristóteles el héroe trágico falla por su propia imperfección, no porque la situación humana sea a veces irremediablemente trágica— y la dialéctica ya no es el camino hacia la verdad, sino en su mayor parte sólo un procedimiento subordinado y semiformal de la investigación. Sócrates argumentaba dialécticamente con individuos particulares, y Platón escribió diálogos; Aristóteles, en cambio, da exposiciones y tratados. Existe naturalmente el correspondiente contraste llamativo entre el punto de vista aristotélico sobre la teología y el de Esquilo o el

de Sófocles; para Aristóteles esa apelación especial a la divinidad que en ambos, Esquilo y Sófocles, señala el reconocimiento del dilema de la tragedia, carece de realismo. La divinidad impersonal e inmutable de la que habla Aristóteles, cuya contemplación metafísica procura al hombre su específico y último telos, no puede interesarse en lo meramente humano y aún menos en lo dilemático; no es otra cosa que pensamiento que se piensa continuamente a sí mismo y sólo consciente de sí mismo.

Puesto que tal contemplación es el último telos humano, el ingrediente esencial y final que completa la vida del hombre que es eudaimon, existe cierta tensión entre la visión de Aristóteles del hombre como esencialmente político y su visión del hombre como esencialmente metafísico. Para llegar a ser eudaimon son necesarios requisitos materiales y sociales. La estirpe y la ciudad-estado hacen posible el proyecto humano metafísico; pero los bienes que proporcionan, aunque necesarios, aunque ellos mismos parte de la vida humana plena, están subordinados al punto de vista metafísico. No obstante, en muchos pasajes donde Aristóteles trata de las virtudes individuales, la noción de que su posesión y práctica se subordinen al fin a la contemplación metafísica parecería bastante fuera de lugar. (Para una excelente discusión del tema, vid. Ackrül, 1974, y Clark, 1979.) Consideremos por ejemplo, y una vez más, la discusión de Aristóteles acerca de la amistad.

Aristóteles, respondiendo probablemente a la discusión de Platón acerca de la amistad en el Lisias, distingue tres clases de amistad: la que deriva de la mutua utilidad, la que deriva del mutuo placer y la que deriva de una preocupación común por los bienes que son de ambos y por tanto de ninguno de ellos en exclusiva.

Como ya tuve ocasión de hacer notar, la tercera es la amistad auténtica y la que proporciona el paradigma para la relación entre ma-

rido y mujer en la familia y entre ciudadano y ciudadano en la polis. Así, la autosuficiencia finalmente alcanzada por el hombre bueno en su contemplación de la razón eterna no conlleva que el hombre bueno no necesite amigos, como tampoco que no necesite un cierto nivel de prosperidad material. Paralelamente, una ciudad fundada en la justicia y en la amistad sólo puede ser el mejor tipo de ciudad si capacita a sus ciudadanos para disfrutar de la vida de la contemplación metafísica.

¿Cuál es el lugar de la libertad dentro de esta estructura metafísica y social? Es crucial en la estructura de la extensa argumentación de Aristóteles el que las virtudes no estén al alcance de los esclavos o de los bárbaros, ni tampoco el bien del hombre. ¿Qué es un bárbaro? No sólo un no gtiego (cuyo lenguaje suena en los oídos helénicos como «ba, ba, ba»), sino alguien que carece de polis, en opinión de Aristóteles, y muestra por ello que es incapaz de relaciones políticas. ¿Qué son relaciones políticas? Las relaciones de los hombres libres entre sí, que es la relación entre aquellos miembros de una comunidad que legislan y se autolegislan. El yo libre es simultáneamente subdito político y soberano político. Estar incluido en relaciones políticas conlleva la libertad de cualquier posición que sea mera sujeción. La libertad es requisito para el ejercicio de las virtudes y para el logro del bien.

No necesitamos discutir esta parte de la conclusión de Aristóteles. Puede molestarnos, y con razón, el que Aristóteles excluya a los no griegos, a los bárbaros y a los esclavos, diciendo que no poseen relaciones políticas y que además son incapaces de ellas. A esto podemos añadir su opinión de que sólo los ricos y los de alto rango pueden alcanzar ciertas virtudes clave, las de la munificencia y la magnanimidad; los artesanos y los pequeños comerciantes constituyen una clase inferior, aunque no sean esclavos. De ahí que las excelencias que son

peculiares al ejercicio artesano y al trabajo manual resulten invisibles para el punto de vista del catálogo de virtudes de Aristóteles.

Esta ceguera de Aristóteles no era por supuesto privativamente suya; era parte de la ceguera general, aunque no universal, de su cultura. Está conectada íntimamente con otra forma de limitación. Aristóteles escribe como si bárbaros y griegos tuvieran naturalezas invariables, y por verlo así, nos demuestra de modo concluyente, una vez más, el carácter ahistórico de su interpretación de la naturaleza humana. Los individuos, en tanto que miembros de una especie, tienen un lelos, pero no hay historia de la polis, de Grecia o de la humanidad que camine hacia un telos. En realidad, la historia no es una forma respetable de investigación; es menos filosófica que poética, puesto que aspira a habérselas con los individuos reales, mientras que la poesía, según Aristóteles, por lo menos se encarga de tipos. Aristóteles era muy consciente de que la clase de conocimiento que tomaba por auténticamente científico, por ser una episteme —conocimiento de naturalezas esenciales captado por medio de verdades universales y necesarias, lógicamente derivables de ciertos primeros principios—, no tenía nada que ver con los asuntos humanos. Sabía que las generalizaciones apropiadas eran las que se mantenían epi to poly («para la mayor parte») y lo que dice acerca de ellas está de acuerdo con lo que antes afirmé sobre las generalizaciones de la ciencia social moderna. Pero a pesar de este reconocimiento, no sintió por lo visto la necesidad de seguir preguntándose más por la cuestión. Sin duda, ésta es la fuente de la paradoja de que Aristóteles, que concibió que las formas de vida social de la ciudad-estado eran normativas para la naturaleza humana esencial, se pusiera al servicio del poder real macedonio que destruyó la ciudad-estado en tanto que sociedad libre. Aristóteles no entendió la transitoriedad de la po/Ár, porque poco o nada entendió de la historicidad en general. Así no era posible que se plantease una determinada categoría de cuestiones, incluyendo las que conciernen a las maneras en que los hombres podrían pasar de ser esclavos o bár-

baros a ser ciudadanos de una polis. En opinión de Aristóteles, algunos hombres son esclavos «por naturaleza».

Sin embargo, es cierto que estas limitaciones de la interpretación aristotélica de las virtudes no menoscaban necesariamente su esquema general de comprensión del lugar de las virtudes en la vida humana, sin hablar de desfigurar sus numerosas agudezas más particulares. Dos de ellas merecen un énfasis especial en cualquier interpretación de las virtudes. La primera concierne al lugar del gozo en la vida humana. La caracterización del gozo de Aristóteles como lo que resulta del éxito en una actividad nos hace capaces de entender dos cosas, por qué es plausible tratar el gozo —o el placer o la felicidad—▪ como telos de la vida humana y por qué, no obstante, tal interpretación sería un error. El gozo que identifica Aristóteles es el que típicamente acompaña al logro de la excelencia en una actividad. Tal actividad puede ser de muy diferentes clases: escribir o traducir poesía, jugar, sacar adelante algún proyecto social complejo. Y lo que cuenta como excelencia siempre será relativo a las normas de actuación de gente como nosotros por lo menos hasta la fecha. Generalmente buscar la excelencia es apuntar a hacer aquello que producirá gozo, y es natural concluir que buscamos hacer lo que nos dé placer y por tanto que el gozo, o el placer o la felicidad son el telos de nuestra actividad. Pero es importante poner de relieve que las mismísimas consideraciones aristotélicas que nos llevan a esta conclusión nos impiden aceptar cualquier opinión que trate el gozo, el placer o la felicidad como criterio para guiar nuestras acciones. Precisamente porque el gozo de una clase muy determinada —subrayé antes el carácter determinado y heterogéneo del gozo cuando hablé del utilitarismo de Bentham— sobreviene sobre cada diferente tipo de actividad que venturosamente se logre, el gozo de por sí no nos proporciona ninguna buena razón para emprender un tipo de actividad antes que otro.

Además, lo que yo particularmente gozo dependerá, por supuesto, de qué clase de persona soy, y que a su vez está determinado por mis virtudes y vicios. Una vez expulsado de nuestra cultura el aristotelismo, hubo un período del siglo XVIII en que fue un hecho común hacer constar —tanto en lápidas sepulcrales como en obras filosóficas— que las virtudes no eran más que aquellas cualidades que generalmente encontramos placenteras o útiles. La singularidad de esta sugerencia radica en el hecho de que lo que encontramos por lo general placentero o útil dependerá generalmente de qué virtudes se posean y cultiven en nuestra comunidad. De ahí que las virtudes no puedan definirse o identificarse en términos de lo placentero o lo útil. A esto puede replicarse que seguramente existen cualidades que son útiles y placenteras para los seres humanos qua miembros de una especie biológica concreta en su medio ambiente particular. La medida de utilidad o placer la sienta el hombre qua animal, el hombre previo a cualquier cultura. Pero el hombre sin cultura es un mito. Ciertamente nuestra naturaleza biológica pone límites a toda posibilidad cultural; pero el hombre que no tiene más que naturaleza biológica es una criatura de la que nada sabemos. Sólo el hombre con inteligencia práctica (y ésta, como vimos, es inteligencia informada por las virtudes) es el que encontramos vigente en la historia. Y sobre la naturaleza del razonamiento práctico, Aristóteles proporciona otra discusión que es de relevancia crucial para el carácter de las virtudes.

La descripción aristotélica del razonamiento práctico seguramente es correcta en lo esencial. Tiene un número de rasgos clave. El primero es que Aristóteles mantiene que la conclusión de un silogismo práctico es una clase concreta de acción. La noción de que una argumentación pueda terminar en una acción ofende por supuesto a los prejuicios filosóficos huméanos y posthumeanos, según los cuales sólo los juicios (en algunas versiones especialmente bárbaras, Jas sentencias) pueden tener valores de verdad y entrar en esas relaciones de consistencia o inconsistencia que en parte definen la argumentación

deductiva. Pero los juicios sólo poseen estas características en virtud de su capacidad para expresar creencias. Y las acciones también pueden, por supuesto, expresar creencias, aunque no siempre tan clara o poco ambiguamente como un juicio verbal. Por esto y sólo por esto, puede confundirnos la contradicción entre las acciones de un agente dado y sus afirmaciones. Nos confundiría, por ejemplo, alguien del que supiéramos tres cosas: primera, que quiere mantenerse sano; segunda, que ha afirmado sinceramente que enfriarse y mojarse es malo para su salud diciendo al mismo tiempo que la única forma de mantenerse caliente y seco en invierno es ponerse el abrigo, y tercera, que habitualmente en invierno sale sin abrigo. Tal acción parece expresar una creencia inconsistente con las demás creencias que ha expresado. Si todas fueran sistemáticamente contradictorias, pronto llegaría a ser ininteligible para quienes le rodearan. No sabríamos cómo responderle, porque no podríamos cuadrar lo que hiciera o lo que quisiera decir con lo que hiciera, o ambas cosas a la vez. Así, la descripción del silogismo práctico de Aristóteles puede servir para declarar las condiciones necesarias de la acción humana inteligible y hacerlo de modo tal que valga reconocidamente para cualquier cultura humana.

El razonamiento práctico tiene, según Aristóteles, cuatro elementos esenciales. Ante todo, están los deseos y metas del agente, supuestos, pero no expresos, en su razonamiento. Sin éstos no hay contexto para el razonamiento, y la premisa mayor y la menor no pueden determinar adecuadamente lo que va a hacer el agente. El segundo elemento es la premisa mayor, un aserto que pretende que

hacer, tener o buscar tal y tal cosa es lo bueno o lo necesario para tal y tal (en donde el agente que expresa el silogismo se inscribe en esa última descripción). El tercer elemento es la premisa menor, por medio de la cual el agente, apoyado en un juicio perceptual, afirma que

este es un ejemplo u ocasión de la clase requerida. Como ya he dicho, la conclusión es la acción.

Esta descripción nos retrotrae a la cuestión de la relación entre la inteligencia práctica y las virtudes. Porque los juicios que proporciona el razonamiento práctico del agente incluirán juicios sobre lo que es bueno hacer y ser para alguien como él; y la capacidad del agente para guiarse y obrar bajo tales juicios dependerá de qué virtudes y vicios intelectuales y morales compongan su carácter. La naturaleza precisa de esta conexión sólo podría elucidarse por medio de una descripción más completa del razonamiento práctico que la que nos da Aristóteles; su descripción es muy elíptica y necesita paráfrasis e interpretación. Pero dice lo bastante para mostrarnos cómo, desde el punto de vista aristotélico, la razón no puede ser esclava de las pasiones. La educación de las pasiones en conformidad con la persecución de lo que la razón teorética identifica como telos y el razonamiento práctico como la acción correcta que realizar en cada lugar y tiempo determinado, es el terreno de actividad de la ética.

En el transcurso de esta descripción hemos identificado un número de puntos en que la interpretación aristotélica de las virtudes puede ser seriamente puesta en cuestión. Algunos de ellos conciernen a partes de la teoría de Aristóteles que no sólo hay que rechazar, sino que su rechazo no acarrea necesariamente mayores implicaciones para nuestras actitudes sobre su teoría en conjunto. Así, por ejemplo, como apunté, su indefendible defensa de la esclavitud. Pero al menos en tres temas surgen preguntas que, si no se contestan satisfactoriamente, ponen en peligro toda la estructura aristotélica. La primera concierne a la manera en que la teleología de Aristóteles presupone su biología metafísica. Si rechazamos esta biología, como debemos, ¿hay manera de que esa teleología pueda preservarse?

Algunos filósofos morales modernos que simpatizan con la interpretación aristotélica de las virtudes no han visto problema aquí. Se ha argumentado que cuanto necesitamos proporcionar para justificar una interpretación de las virtudes y de los vicios es una descripción muy general de en qué consisten la prosperidad y el bienestar humanos. Entonces las virtudes serán caracterizadas adecuadamente como las cualidades necesarias para promover tal prosperidad y tal bienestar, porque, cualesquiera que sean nuestros desacuerdos sobre este asunto en detalle, al menos hemos de poder coincidir racionalmente en lo que es virtud y lo que es vicio. Esta opinión ignora el lugar que han tenido en nuestra historia cultural los graves conflictos acerca de la naturaleza de la prosperidad y el bienestar humanos, y cómo creencias rivales e incompatibles engendran tablas rivales e incompatibles de virtudes. Aristóteles y Nietzsche, Hume y el Nuevo Testamento, son nombres que representan oposiciones polares sobre estos asuntos. De ahí que cualquier interpretación teleo-lógicamente adecuada deba proveernos de alguna descripción clara y defendible del íelos; y cualquier descripción aristotélica adecuada por lo general debe aportar una consideración teleológica que reemplace a la biología metafísica de Aristóteles.

La segunda problemática concierne a la relación de la ética con la estructura de la polis. Si gran parte de los pormenores de la interpretación aristotélica de las virtudes presupone el contexto desaparecido de las relaciones sociales dentro de la antigua ciudad-estado, ¿cómo formular que el aristotelismo tenga presencia moral en un mundo donde ya no hay ciudades-estado? O, en otro sentido, ¿es posible ser aristotélico y contemplar sin embargo la ciudad-estado desde la perspectiva histórica, para la cual es sólo una forma más, aunque muy importante, dentro de una serie de formas sociales y políticas a través y por medio de las cuales se define el yo capaz de ejemplificar las virtudes, y donde éste puede educarse y hallar campo para su actuación?

En tercer lugar están las preguntas planteadas por el hecho de haber heredado Aristóteles la creencia de Platón en la unidad y armonía del espíritu individual y de la ciudad-estado, así como la consideración consiguiente de Aristóteles del conflicto como cosa a evitar y controlar. La mejor manera de describir el problema que apunto es plantear la oposición entre Aristóteles y Sófocles. Para Aristóteles, como ya he sugerido, la forma narrativa trágica se sanciona cuando, y sólo cuando, tenemos un héroe con una imperfección, una imperfección de la inteligencia práctica que surge de la inadecuada posesión o ejercicio de alguna virtud. En un mundo en que todos fuesen lo bastante buenos, no habría por tanto héroe trágico que retratar. Claramente, esta opinión de Aristóteles deriva en parte de su psicología moral, pero en parte también de su propia lectura del drama trágico, especialmente de Edipo Rey. Sin embargo, si mi anterior descripción de Sófocles es correcta, la psicología moral de Aristóteles le ha conducido a interpretar mal a Sófocles. Los conflictos de la tragedia pueden en parte tomar la forma que toman a causa de las imperfecciones de Antígona y de Creón, de Odiseo y de Filoctetes; pero lo que constituye la oposición trágica de esos sujetos y su conflicto, es el conflicto del bien con el bien, encarnado en su choque previa e independientemente de cualquier característica individual; a este aspecto de la tragedia ha tenido que ser ciego en su Poética. La ausencia de visión de la centralidad del conflicto y la oposición en la vida humana le oculta también a Aristóteles una importante fuente de aprendizaje y un medio importante de desenvolvimiento de la práctica humana de las virtudes.

El gran filósofo australiano John Anderson nos urge a «no preguntarnos, ante una institución social, a qué fin o propósito sirve, sino más bien qué conflicto pone en escena» (Passmore, 1962, p. xxii). Si Aristóteles se hubiera hecho esta pregunta ante la polis, así como ante el agente individual, habría dispuesto de una fuente adicional para la comprensión del carácter ideológico tanto de las virtudes como de las formas sociales que les abastecen de contexto. Fue la perspicacia de

Anderson, una perspicacia sofoclea, la que captó que podemos aprender cuáles son nuestros fines y propósitos a través del conflicto y algunas veces sólo a través del conflicto.

13. APARIENCIAS Y CIRCUNSTANCIAS MEDIEVALES

Volvamos a los últimos autores de la tradición aristotélica con nuestro conjunto de preguntas ya formuladas. Pero antes de plantear estas preguntas a ciertos autores medievales, es importante hacer dos puntualizaciones iniciales. La primera, subrayar el hecho de que la tradición de pensamiento acerca de las virtudes que intento delinear no debe ser confundida con la más estrecha tradición aristotélica que consiste meramente en comentarios y exégesis de los textos de Aristóteles. Cuando hablé por primera vez de la tradición que me ocupa, en el capítulo 5, usé la expresión «moral clásica», igualmente equívoca, puesto que «clásica» es tan amplia como estrecha es «aristotélica». Pero aunque la tradición no sea fácil de nombrar, no es demasiado difícil de reconocer. Después de Aristóteles, usa siempre como textos clave la Ética a Nicómaco y la Política, si puede, pero nunca se rinde ante Aristóteles por entero. Esta tradición siempre se coloca en una relación de diálogo con Aristóteles, antes que en una relación de mero asentimiento.

Cuando, dieciocho o diecinueve siglos después de Aristóteles, el mundo moderno llegó a repudiar sistemáticamente la visión clásica de la naturaleza humana —y con ella, a fin de cuentas, gran parte de lo que había sido central para la moral—, lo repudió con mucha precisión en tanto que aristotelismo. «Este bufón que ha confundido a la Iglesia», dijo Lutero de Aristóteles, marcando la pauta; y cuando Hobbcs explicó la Reforma le pareció que en parte había sido debida a «la falta de Virtud en los Pastores», pero también a «la introducción de la Filosofía y la doctrina de Aristóteles en la Religión» [Leviathan, 1, 12). De hecho —y ésta es la segunda puntualizaron inicial que es necesario hacer—, el mundo medieval descubrió a Aristóteles relativamente tarde, e incluso Tomás de Aquino lo conoció sólo en tra-

ducciones; cuando este encuentro se produjo proporcionó la mejor solución parcial al problema medieval, planteado reiteradamente, de cómo educar y civilizar la naturaleza humana en una cultura donde la vida humana estaba en peligro de ser desgarrada por el conflicto entre demasiados ideales, demasiados modos de vida.

De todas las maneras mitológicas de pensar la Edad Media, que nos la han disfrazado, ninguna es más engañosa que la que la retrata como una cultura cristiana monolítica, lo cual no es cierto precisamente porque la obra medieval fue también judía e islámica. La cultura medieval, en lo que a su unidad atañe, fue un frágil y complejo equilibrio de múltiples elementos dispares y conflictivos. Para entender dentro de ella el lugar de la teoría y la práctica de las virtudes, es necesario reconocer numerosos, diferentes y conflictivos hilos en la cultura medieval, cada uno de los cuales impuso su propia tirantez y tensión al conjunto.

El primero deriva del hecho de que la sociedad medieval apenas acababa de realizar, por diferentes modos, su propia transición saliendo de lo que antes llamé la sociedad heroica. Germanos, anglosajones, noruegos, islandeses, irlandeses y galeses, todos tenían un pasado precristiano que recordar y muchas de sus formas sociales y de su poesía y relatos encarnaban esos pasados. A menudo, formas y relatos fueron cristianizados, y por tanto el guerrero pagano pudo resurgir como caballero cristiano sin cambios notables. A menudo, elementos cristianos y paganos coexistieron en varios grados de compromiso y tensión, pero más de lo que coexistieron los valores homéricos con los de la ciudad-estado en el siglo V. En una parte de Europa, las sagas islandesas llegaron a desempeñar la misma función que los poemas homéricos; en otra ocurrió lo mismo con el Taín Bó Cualinge y los cuentos de Fianna, en una tercera fue el ya cristianizado ciclo de Arturo. Por tanto, la memoria de la sociedad heroica está presente de dos maneras en la tradición que identifico: una tiene como trasfondo

la sociedad ateniense de los siglos V y IV, otra tiene como trasfondo la alta Edad Media. Esta doble presencia hace que el punto de vista moral de la sociedad heroica sea un punto de partida necesario para la reflexión moral dentro de la tradición que nos atañe. El orden medieval no puede rechazar la tabla heroica de las virtudes. La lealtad a la familia y a los amigos, el valor requerido para mantener la estirpe o la aventura militar y la piedad que acepta los límites morales y las imposiciones del orden cósmico, son virtudes centrales parcialmente definidas en términos de instituciones tales como el código de venganza de las sagas.

En la primitiva ley medieval germánica, por ejemplo, el asesinato es un crimen sólo si se mata en secreto a una persona no identificada. Cuando una persona conocida mata a otra persona conocida, no es la ley criminal la respuesta apropiada, sino la venganza a cargo de un pariente. Y esta distinción entre dos clases de muertes parece sobrevivir en Inglaterra hasta el reinado de Eduardo I. No se trata de una mera cuestión de derecho en oposición a la moral. La moralización de la sociedad medieval descansa en la creación de categorías generales de lo bueno y lo malo y en modos generales de entender bueno y malo —y además un código legal— capaces de reemplazar los vínculos y fracturas de un paganismo más antiguo. Vista retrospectivamente, la ordalía parece superstición a muchos autores modernos; pero cuando se introdujo por primera vez el juicio de Dios su función fue precisamente también colocar en un contexto público y cósmico, de una manera completamente nueva, los males de la vida privada y local.

Por lo tanto, cuando en el siglo XII la cuestión de la relación de las virtudes paganas con las cristianas fue planteada explícitamente por teólogos y filósofos, esto fue mucho más que una cuestión teórica. En realidad fue el redescubrimiento de los textos clásicos, además desordenados en extraño batiburrillo —Macrobio, Cicerón, Virgilio—, lo que planteó en primer lugar el problema teórico. Pero el paganis-

mo con que lucharon estudiosos como Juan de Salisbury, Guillermo de Conches y Pedro Abelardo, era parte de ellos mismos y de su propia sociedad, aunque bajo formas completamente diferentes de las del mundo antiguo. Además, las soluciones que propusieron tuvieron que ser traducidas a disciplinas organizadas, no sólo para las escuelas catedralicias o los canónigos regulares, sino también para las universidades. Algunos de ellos llegaron a ser maestros de los poderosos: Thomas Becket estudió en París mientras enseñaba Abelardo, y Guillermo de Conches fue tutor del rey Enrique II de Inglaterra. Quizá fue Guillermo de Conches quien escribió el Moralium Dogma Thilosophorum, libro de texto que debe mucho al De Officüs de Cicerón y también a gran número de otros autores clásicos.

Esta aceptación de la tradición clásica, incluso en la forma parcial y fragmentaria en que fue recobrada, estaba completamente reñida con cierto tipo de enseñanza cristiana, más o menos influyente a lo largo de la Edad Media, que rechazaba toda enseñanza pagana como obra del demonio y buscaba en la Biblia la guía omnisuficiente. En realidad, Lutero fue heredero de esta tradición medieval. Pero tal negativa dejaba sin resolver el problema de la configuración de la vida cristiana en el mundo del siglo XII o en cualquier otro mundo social específico. Ese problema es el de traducir el mensaje de la Biblia a un conjunto particular y detallado de distinciones entre alternativas contemporáneas, y para esta tarea se necesitan tipos de conceptos y tipos de investigación que la propia Biblia no proporciona. Hay por supuesto épocas y lugares en que lo que ofrece el mundo secular contemporáneo sólo merece rechazo completo, la clase de rechazo con que las comunidades judías y cristianas del Imperio romano se opusieron a la exigencia de rendir culto al Emperador. Éstos son los tiempos de los mártires. Pero durante largos períodos de la historia cristiana, un «o esto o aquello» total no es la elección con que el mundo enfrenta a la Iglesia; lo que el cristiano tiene que aprender no es cómo morir como un mártir, sino cómo relacionarse con las formas diarias de vida. Para

los autores del siglo XII, esta pregunta se plantea así, en términos de las virtudes: ¿en qué modo la práctica de las cuatro virtudes cardinales de la justicia, prudencia, templanza y fortaleza está relacionada con las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad? Esta clasificación de las virtudes se encuentra en fecha tan temprana como 1300, tanto en autores en latín como en lengua vernácula.

En la Ética de Abelardo, escrita hacia 1138, la distinción clave puesta al servicio de la respuesta a dicha pregunta es la distinción entre vicio y pecado. Lo que Abelardo tomó por la definición aristotélica de la virtud, transmitida por Boecio, se pone en funcionamiento para proporcionar la definición correspondiente de vicio. En otra parte, en el Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano de» Abelardo, el Filósofo, que es la voz del mundo antiguo, relaciona y define las virtudes cardinales a la manera de Cicerón, no a la de Aristóteles. La acusación de Abelardo contra el filósofo no es sólo o principalmente de error positivo; prefiere subrayar los errores de omisión en la visión moral pagana, lo incompleto de la interpretación pagana de las virtudes, incluso en sus mejores representantes. Esta incompletud se atribuye a la falta de adecuación del concepto de bien supremo del Filósofo con las creencias del Filósofo acerca de la relación de la voluntad humana con el bien y el mal. Pero es lo último lo que Abelardo desea acentuar.

Lo que exige el cristianismo no es meramente un concepto de defectos de carácter o vicios, sino de ofensas a la ley divina, de pecados. Cualquier carácter individual puede, en cualquier tiempo dado, ser un compuesto de virtudes y vicios, y estas disposiciones se apropiarán de la voluntad para llevarla en una u otra dirección. Pero siempre está abierto a la voluntad el ceder o el resistir a estos impulsos. Ni siquiera la existencia de un vicio entraña necesariamente Ja comisión de una acción malvada. Todo depende del carácter, del acto interior de voluntad. Por tanto el carácter, campo de lucha de las virtudes y los

vicios, se convierte simplemente en una circunstancia más, externa a la voluntad. El verdadero campo de lucha de la moral es la voluntad y sólo ella.

Esta interiorización de la vida moral, con su énfasis sobre la voluntad y la ley, no sólo mira hacia atrás, a ciertos textos del Nuevo Testamento, sino también al estoicismo. Es interesante considerar su ascendencia estoica para poner de manifiesto la tensión entre cualquier moral de las virtudes y cierto tipo de moral de la ley.

Según la opinión estoica, distinta de la aristotélica, arete es esencialmente una expresión singular y su posesión por un individuo, un asunto de todo o nada; se posee la perfección que la arete (virtus y honestas son las dos traducciones que los latinos usan) exige o no se posee. Con virtud, se tiene valor moral; sin virtud, se es moralmente despreciable. No hay grados intermedios. Puesto que la virtud requiere recto juicio, el hombre bueno es, en opinión estoica, también el hombre sabio. Pero no es necesariamente afortunado o eficaz en sus acciones. Hacer lo correcto no produce necesariamente placer o felicidad, salvación propia o del mundo, o cualquier otro tipo de éxito. Ninguna de estas cosas son bienes auténticos; son sólo bienes condicionalmente, con los que ayudar a la recta acción que realiza un agente con voluntad bien formada. Sólo tal voluntad es incondicionalmente buena. De ahí que el estoicismo abandonara cualquier noción de telos.

La regla a que debe conformarse una voluntad que actúa rectamente es la ley encarnada en la naturaleza misma, la del orden cósmico. La virtud es, por ello, conformidad con la ley cósmica tanto por una disposición interna como en los actos externos. Esa ley es una y la misma para todos los seres racionales; nada tiene que ver con circunstancias particulares o locales. El hombre bueno es ciudadano del universo; su relación con las demás colectividades, con la ciudad, el

reino o el imperio, es secundaria y accidental. Por tanto, el estoicismo nos invita a ponernos contra el mundo de las circunstancias físicas y políticas y al propio tiempo nos exige actuar en conformidad con la naturaleza. Aquí hay síntomas de paradoja, y no equívocos.

Porque, por un lado, la virtud encuentra propósito y apunta fuera de sí misma; vivir bien es vivir la vida divina, vivir bien es servir no a un propósito privado, sino al orden cósmico. Sin embargo, en cada caso individual hacer lo correcto es actuar sin miras a ningún otro propósito, es simplemente hacer lo que está bien por sí mismo. La pluralidad de las virtudes y su ordenación teleológica en la vida buena —como lo entendieran Platón y Aristóteles, y más allá de ellas Sófocles y Homero— desaparece; ocupa su lugar un simple monismo de la virtud. No es sorprendente que los estoicos y los postreros seguidores de Aristóteles nunca pudieran dejar de disputar.

Por descontado, el estoicismo no es sólo un episodio de la cultura griega y romana; sienta el precedente para todas las morales europeas posteriores que juzgan central la noción de ley, en tal medida que desplazan los conceptos de las virtudes. Es un tipo de oposición que, dada mi discusión anterior sobre la relación entre la parte de la moral que consiste en reglas negativas de la ley, que prohiben, y la parte que atañe a los bienes positivos, hacia los que las virtudes nos llevan, debe parecer sorprendente; si bien la historia moral subsiguiente nos la ha hecho tan familiar que de hecho estamos lejos de quedar sorprendidos. Al examinar las breves observaciones de Aristóteles acerca de la justicia natural, apunté que una comunidad que contempla su vida como dirigida hacia un bien compartido y que proporciona a esta comunidad sus tareas comunes, necesitará articular su vida moral en términos tanto de virtudes como de ley. Esta sugerencia puede darnos quizá la clave de lo que sucedió con el estoicismo; porque ante la desaparición de tal forma de comunidad, desaparición que ocurrió al ser reemplazada la ciudad-estado como forma de vida política, primero

por el reino macedónico y luego por el Imperio romano, cualquier relación inteligible entre las virtudes y la ley desaparecería. No existiría ningún auténtico bien compartido; los únicos bienes serían los bienes de los individuos.

Y la persecución de cualquier bien privado, a menudo y necesariamente en estas circunstancias susceptible de chocar con el bien de Jos demás, parecería estar reñida con las exigencias de la ley moral, pe ahí que, si me adhiero a la ley, tendré que suprimir el yo privado. El sentido de la ley no puede ser el logro de algún bien más allá de la ley; porque entonces no sería tal bien.

Entonces, si estoy en lo cierto, el estoicismo es la respuesta a un tipo concreto de desarrollo social y moral, un tipo de desarrollo que sorprendentemente anticipa algunos aspectos de la modernidad. De ahí que las recurrencias de estoicismo sean previsibles, y en efecto las encontramos.

En realidad, en cualquier parte donde comiencen a perder su lugar central las virtudes, los modelos estoicos de pensamiento y acción reaparecen. El estoicismo es una de las posibilidades morales permanentes dentro de las culturas occidentales. Que no proporcione el único ni siquiera el más importante modelo a aquellos moralistas que más tarde introducirán el concepto de ley moral en la totalidad o casi la totalidad de la moral, se debe al hecho de que fue otra moral aún más severa de la ley, la del judaismo, la que convirtió al mundo antiguo. Por supuesto fue el judaismo en su variante de cristianismo el que así prevaleció. Pero quienes como Nietzsche y los nazis han entendido el cristianismo como esencialmente judaico, en su hostilidad han percibido una verdad que ha sido disfrazada por muchos supuestos amigos modernos del cristianismo. La torah es la ley revelada por Dios tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo; y en el Nuevo Testamento la visión de Jesús como Mesías es, como hizo constar el

Concilio de Trento por decreto, también como legislador y mediador al que se debe obediencia. «Si Él no fuera Juez —escribe Karl Barth, esta vez de acuerdo con Trento—, no sería el Salvador» (K. D. IV, 1, p. 216).

¿Cómo puede una moral implacable de la ley relacionarse con cualquier concepción de las virtudes? El retiro de Abelardo a la interioridad desde el punto de vista de sus contemporáneos es el rechazo a asumir las tareas que proporcionan el contexto específico para plantear esta pregunta. Como hemos visto, según el punto de vista de Abelardo, el mundo social externo es meramente un conjunto de circunstancias contingentes y accidentales; pero para muchos de los contemporáneos de Abelardo son esas circunstancias las que definen la tarea moral. No habitan una sociedad en donde las circunstancias institucionales puedan ciarse casi por supuestas; el siglo XII es una época en que las instituciones aún están por crear. No es casualidad que Juan de Salisbury estuviera preocupado con la cuestión del carácter del hombre de Estado. Porque lo que había de inventarse en el siglo XII era un orden institucional en que las exigencias de la ley divina pudieran ser más fácilmente escuchadas y vividas por la sociedad secular, fuera de los monasterios. La cuestión de las virtudes se tornó inobviable: ¿qué clase de hombre puede hacer esto? ¿Qué clase de educación cría este tipo de hombre?

La diferencia entre Abelardo, de un lado, y del otro, por ejemplo, Alain de Lille, ha de verse quizás a la luz de esas preguntas. Cuando escribe, en los años 1170, Alain contempla a los autores paganos no como representantes de un esquema moral rival, sino como proveedores de recursos para responder a cuestiones políticas. Las virtudes de las que tratan los autores paganos son cualidades útiles para crear y sostener el orden social terrenal; la caridad puede transformarlas en virtudes auténticas, cuya práctica conduzca al hombre a su fin sobrenatural y celestial. Por tanto, Alain comienza el movimiento de sin-

tetizar la filosofía antigua con el Nuevo Testamento. Su tratamiento de los textos de Platón y Cicerón anticipa el uso que hizo Tomás de Aquino de pasajes de Aristóteles que no estuvieron disponibles sino a finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII; pero, al contrario que Tomás de Aquino, Alain advierte el aspecto social y político de las virtudes.

¿Cuáles eran los problemas políticos cuya solución requería la práctica de las virtudes? Los problemas de una sociedad en que todavía están en proceso de creación una administración de justicia central y equitativa, las universidades y demás conservatorios de la enseñanza y la cultura y la clase de civilidad que es peculiar de la vida urbana. La mayoría de las instituciones que la sostendrán tienen que ser aún inventadas. El espacio cultural en que podrán existir aún no ha encontrado su situación entre las pretensiones particularistas de la fuerte comunidad local rural, que intenta subsumírlo todo en las usanzas y poderes locales, y las pretensiones universales de la Iglesia. Los recursos para esa tarea son escasos: las instituciones feudales, la disciplina monástica, la lengua latina, las ideas de orden y ley que en su día fueron romanas y la nueva cultura del renacimiento del siglo xn. ¿Cómo será capaz una cultura tan pequeña de controlar tanta conducta e inventar tantas instituciones?

Parte de la respuesta es: generando una clase adecuada de tensión o incluso conflicto, creativo más que destructivo, en conjunto v a largo plazo, entre lo secular y lo sagrado, lo local y lo nacional, el latín y las lenguas vernáculas, lo rural y lo urbano. En este contexto de conflictos, la educación moral progresa y las virtudes se valoran y redefinen. Tres aspectos de este proceso habremos de subrayar para considerar sucesivamente las virtudes de la lealtad y la justicia, las virtudes militares y caballerescas y las virtudes de la pureza y la paciencia.

Es fácil comprender el lugar central que la lealtad debe tener entre las jerarquías de una sociedad feudal; es igualmente fácil comprender la necesidad de la justicia en una sociedad de pretensiones de todo color en competencia y de facilidades para la opresión. Pero, ¿lealtad a quién? Y ¿justicia de quién? Consideremos el conflicto entre Enrique II de Inglaterra y el arzobispo Thomas Becket. Ambos eran hombres enérgicos, de temperamento irascible e impetuosos. Cada uno representaba una gran causa. Aunque Enrique estaba sobre todo interesado en aumentar el poder real, lo hacía ampliando el imperio de la ley en un sentido fundamental, reemplazando los feudos, la autarquía y las usanzas locales por un sistema de juzgados y funcionarios de la justicia estable, centralizado, equitativo y justo, que no había existido antes. Becket, a su vez, representaba bastante más que las maniobras del poder eclesiástico, aunque éstas le preocuparan mucho. La autoafirmación del poder papal y episcopal implicaba la pretensión de que la ley humana es la sombra arrojada por la ley divina, de que las instituciones de la ley encarnan la virtud de la justicia. Becket representa la apelación a un modelo absoluto que está más allá de cualquier codificación secular y concreta. En la visión medieval, como en la antigua, no hay lugar para la distinción liberal moderna entre derecho y moral, y no lo hay por lo que el reino medieval comparte con la polis, tal como Aristóteles la concibió. Ambas son comunidades donde los hombres reunidos buscan el bien humano y no sólo, como el Estado liberal moderno piensa de sí mismo, proporcionar el terreno donde cada individuo busque su propio bien privado.

Por tanto, en buena parte de los mundos antiguo y medieval, así como en muchas otras sociedades premodernas, el individuo se identifica y constituye en sus papeles y, a través de ellos, papeles que ligan al individuo a las comunidades y medíante los cuales, sin que quepa otro camino, deben alcanzarse los bienes específicamente humanos; yo me enfrento al mundo como miembro de esta familia, de esta estirpe, esta clase, esta tribu, esta ciudad, esta nación, este reino. No hay

«yo» fuera de todo eso. A lo que podría replicarse: ¿y qué hay del alma inmortal? Seguramente ante los ojos de Dios soy un individuo anterior a mis papeles y distinto de ellos. Esta réplica entraña una concepción errónea, debida en parte a la confusión de la noción platónica de alma con la que mantiene la cristiandad católica. Para el platónico y más tarde para el cartesiano, el alma precede a toda encarnación y existencia social y, por tanto, debe poseer una identidad anterior a cualquier papel social; pero para la cristiandad católica, como antes para el aristotelismo, el alma y el cuerpo no son dos substancias vinculadas. Yo soy mi cuerpo y mi cuerpo es social, nacido de tales padres en tal comunidad, con tal identidad social concreta. La diferencia para la cristiandad católica es que yo, sea cual fuere la comunidad terrenal a la que pueda pertenecer, también me mantengo miembro de una comunidad celestial, eterna, donde también tengo un papel, y esa comunidad está representada en la tierra por la Iglesia. Por supuesto, puedo ser expulsado, abandonar o perder de cualquier otro modo mi lugar en cualquiera de esas formas de comunidad. Puedo convertirme en un exiliado, un extranjero, un vagabundo. Ésos son también roles sociales reconocidos dentro de las comunidades antiguas y medievales. Pero tengo que buscar el bien humano siempre como parte de una comunidad ordenada, y en este sentido de comunidad el eremita solitario o el pastor de las montañas remotas es tan miembro de la comunidad como el morador de las ciudades. La soledad ya no es lo que era para Filoctetes. El individuo lleva con él sus papeles comunales como parte de la definición de su yo, incluso en el aislamiento.

Así, cuando se enfrentaron Enrique II y Becket, cada uno de ellos tuvo que reconocer en el otro, no sólo una voluntad individual, sino un individuo que se revestía de un papel de autoridad. Becket tuvo que reconocer lo que en justicia debía al rey; y en 1164, cuando el rey le exigió una obediencia que Becket no podía dar, éste tuvo la perspicacia de asumir el papel del que está preparado para el martirio. Ante esto, el poder secular en el fondo tembló; no se pudo encontrar a nadie

que tuviera la temeridad de presentar al arzobispo el juicio hostil del tribunal real. Cuando por fin Enrique hizo matar a Becket, no pudo eludir la necesidad de hacer penitencia, y por penitcncia quiero decir algo más y otra cosa que lo que se le exigió para reconciliarse con el papa Alejandro III. Un año antes de esa reconciliación, tan pronto como supo la muerte de Becket, se encerró en su propia habitación, vestido de arpillera y cubierto de cenizas; y dos años más tarde hizo penitencia pública en Canterbury y fue azotado por los monjes. La querella de Enrique con Becket sólo era posible dentro de una profunda comunidad de puntos de vista acerca de la justicia humana y la divina. En el fondo estaban de acuerdo acerca de lo que significaba ganar o perder para unos contendientes cuya historia pasada los había llevado hasta aquel punto, y que ostentaban las dignidades de rey y de arzobispo. Por tanto, cuando Becket se vio en situación de tener que asumir dramáticamente el papel de mártir, él y Enrique no discrepaban acerca de los criterios, significado y consecuencias del martirio.

Existe una diferencia fundamental entre esta querella y la querella más tardía entre Enrique VIII y Tomás Moro, en la que está en disputa precisamente la interpretación de los acontecimientos. Enrique II y Thomas Becket vivían dentro de una estructura narrativa única, Enrique VIII y Thomas Cromwell por un lado, y Tomás Moro y Reginald Pole por otro, vivían en mundos conceptuales rivales y narraban, según iban actuando y después de actuar, relatos diferentes e incompatibles acerca de lo que hacían. En la querella medieval, el entendimiento narrativo se manifestaba también en el acuerdo acerca de las virtudes y vicios; en la querella Tudor, esa estructura de acuerdo medieval se había perdido. Y fue esa estructura la que intentó expresar el aristotelismo medieval.

Al hacerlo, tuvieron por supuesto que reconocer virtudes que Aristóteles no conoció en absoluto. Una de ellas merece especial consideración. Es la virtud teologal de la caridad. Aristóteles, al conside-

rar la naturaleza de la amistad, había concluido que un hombre bueno no puede ser amigo de un malvado; y puesto que el lazo de la amistad auténtica es la lealtad compartida al bien, lo anterior no es sorprendente. Pero en el centro de la religión bíblica está el concepto de amor por los que pecan. ¿Qué omite el universo de Aristóteles para que tal noción de amor sea inconcebible dentro de él? En mi intento de entender la relación de la moral de las virtudes con la moral de la ley he sugerido que el contexto que necesitábamos para hacer inteligible esta relación era aquella forma de comunidad constituida por el proyecto compartido de alcanzar un bien común y la necesidad de reconocer tanto un conjunto de cualidades de carácter conducentes al logro de ese bien, las virtudes, como el conjunto de acciones quebrantadoras de las relaciones necesarias de dicha comunidad, y que serían los delitos perseguidos por el derecho de la misma. La respuesta apropiada a esto último era el castigo, y así es como por lo general responden las sociedades a esos tipos de acción. Pero la cultura de la Biblia, a diferencia de la aristotélica, ofrecía otra respuesta, la del perdón.

¿Cuál es la condición del perdón? Requiere que el ofensor acepte ya como justo el veredicto de la ley sobre su acción y admita la justicia del castigo apropiado; de ahí la común raíz de «penitencia» y «pena».[2] El ofensor puede ser perdonado si la persona ofendida así lo quiere. La práctica del perdón presupone la práctica de la justicia, pero hay una diferencia fundamental. La justicia es típicamente administrada por un juez, una autoridad impersonal que representa a la comunidad conjunta; pero el perdón sólo puede otorgarlo la parte ofendida. La virtud mostrada con el perdón es la caridad. No hay palabra en la Grecia de Aristóteles que traduzca correctamente «pecado», «arrepentimiento» o «caridad».

---

2 Penance y punishment; la raíz común es más clara aún en castellano. (N. de la t.)

La caridad, por descontado, no es desde el punto de vista bíblico una virtud más que añadir a la lista. Su inclusión altera de forma radical el concepto del bien del hombre; la comunidad en donde tal bien se alcanza ha de ser una comunidad de reconciliación y es una comunidad con una historia de un tipo especial. Al exponer la concepción y papel de las virtudes en las sociedades heroicas, subrayé la conexión entre este concepto y papel y la manera en que se entiende la vida humana como encarnación de un cierto tipo de estructura narrativa. Ahora es posible, a título de ensayo, generalizar esa tesis. Cada visión particular de las virtudes está vinculada a alguna noción particular de la estructura o estructuras narrativas de la vida humana. En el esquema altomedieval, el género central es el relato de una búsqueda o viaje. El hombre está esencialmente in via. El fin que busca es algo que, si lo alcanza, puede redimir todo lo que hasta esc momento era malo en su vida. Esta noción de fin del hombre no es, por supuesto, aristotélica por lo menos en dos sentidos fundamentales.

En primer lugar, Aristóteles tiene por telos de la vida humana cierta clase de vida; el telos no es algo que alcanzar en algún momento futuro, sino mientras se construye la vida completa. Es verdad que la vida buena tiene un telos que culmina en la contemplación de Jo divino y por tanto, lo mismo para Aristóteles que para los medievales, la vida buena camina hacia un climax. No obstante, si investigadores como J. L. Ackrill están en lo cierto (pp. 16-18), para Aristóteles el lugar que ocupa la contemplación se sitúa aún dentro de una descripción de la vida buena como un todo en el que han de alcanzarse diversas excelencias humanas en varias etapas relevantes. Por esto, la noción de una redención final de una vida casi incorregible no tiene lugar en el esquema de Aristóteles; la historia del buen ladrón de la crucifixión es ininteligible en términos aristotélicos. E ininteligible precisamente porque la caridad no es una virtud para Aristóteles. En segundo lugar, la noción de la vida humana como una búsqueda o un viaje, durante el cual uno se enfrenta a diferentes formas del mal y triunfa

sobre ellas, exige una concepción del mal de la que no hay el menor rastro en los escritos de Aristóteles. Ser vicioso, según Aristóteles, es fracasar en ser virtuoso. Toda maldad de carácter es un defecto, una carencia. Por tanto, es muy difícil distinguir en términos aristotélicos entre fracasar en ser bueno por un lado y por otro el mal positivo, entre el carácter de Enrique II y el de Gilíes de Retz, o entre aquello que en cada uno de nosotros es potencialmente lo uno o lo otro. Esta dimensión del mal es aquella a la que tuvo que hacer frente San Agustín de un modo que Aristóteles nunca conoció. Agustín sigue la tradición neoplatónica al entender que todo mal es una carencia de bien; pero ve el mal de la naturaleza humana en el consentimiento que la voluntad presta al mal, un consentimiento prioritario ya que está presupuesto en cada conjunto concreto y explícito de elecciones. El mal es tal, de una u otra manera, y la voluntad humana es tal, que la voluntad puede deleitarse en el mal. El mal expresa un desafío a la ley divina y también a la ley humana, en tanto que ésta es espejo de la ley divina; en consecuencia, consentir el mal es querer ofender la ley.

Por tanto, la narrativa en que se incorpora la vida humana conoce una forma en que el sujeto (que pueden ser una o más personas individuales, o por ejemplo el pueblo de Israel o los ciudadanos de Roma) se plantea una tarea en cuya culminación reposa su peculiar apropiación del bien humano; el camino hacia la culminación de esa tarea está plagado de males interiores y exteriores. Las virtudes son aquellas cualidades que hacen capaz de vencer los males, de culminar la tarea, de completar el viaje. Por tanto, aunque esta concepción de las virtudes todavía es teleológica, es muy diferente de la concepción de Aristóteles al menos en dos aspectos importantes en lo que atañe a la concepción cristiana y agustiniana del mal.

El primero, que Aristóteles admite la posibilidad de que el logro del bien humano, la eudaimonia, puede frustrarse a causa de una mala fortuna externa. Las virtudes permiten hacer frente a la adver-

sidad, pero las grandes desgracias, como la de Príamo, excluyen de la eudaimonia, como también la fealdad, el bajo nacimiento y la falta de progenie. Lo que desde la perspectiva medieval importa no es sólo la creencia de que ningún ser humano está excluido del bien humano por tales circunstancias, sino también la creencia de que ningún mal que pueda sucedemos nos excluye necesariamente, si no nos convertimos en sus cómplices.

En segundo lugar, la visión medieval es histórica de un modo que no estuvo al alcance de Aristóteles. Nuestro dirigirnos al bien no sólo queda situado en contextos específicos —Aristóteles lo sitúa dentro de la polis—, sino en contextos que ellos mismos tienen una historia. Caminar hacia el bien es caminar en el tiempo y este caminar puede conllevar en sí mismo una nueva forma de comprender lo que es caminar hacia el bien. Los modernos historiadores de la Edad Media a menudo subrayan la endeblez e inadecuación de la historiografía medieval; y las narraciones con que a menudo los grandes autores nos describen ese tránsito con que identifican la vida del hombre son alegóricas y ficticias. Pero en parte es así porque los pensadores medievales tomaron el esquema histórico básico de la Biblia como aquel en que podían descansar seguros. Les faltó en realidad una concepción de la historia que comprendiera un continuo descubrimiento y redescubrimiento de lo que es la historia; pero no les faltó una concepción de la vida humana como histórica.

Según este tipo de visión medieval, las virtudes son aquellas cualidades que hacen capaces a los hombres de superar los males de sus tránsitos históricos. Ya he puesto de relieve que las sociedades medievales por lo general son sociedades en conflicto, poco reguladas y diversificadas. John Gardner ha escrito acerca del círculo que rodeaba a Juan de Gante, cuarto hijo del rey de Inglaterra Eduardo III:

Lo que deseaban de su mundo era ley y orden, una monarquía firme e incontrovertida, o, en frase de Dante, «la voluntad que a las muchas determina»; lo que vieron a su alrededor, y ardientemente odiaron, fue la inestabilidad, los valores denigrados, la lucha inacabable, la locura remante arriba y abajo, ninguna unidad para los muchos, lo que Chaucer describiría en su magnífica reelaboración de un poema de Boecio como una fornicación cósmica. (Gardner, 1977, p. 227.)

Este pasaje sugiere una ambigüedad común en la visión medieval del mundo de la vida moral.

Por una parte, esa vida está informada por una visión idealizada del mundo, que lo presenta como un orden integrado en que lo temporal es espejo de lo eterno. Cada objeto tiene su lugar debido en el orden de las cosas. Esta visión intelectual de un sistema total encuentra su suprema expresión en Dante y Tomás de Aquino, aunque gran parte de la mentalidad medieval corriente también aspira a ella continuamente. Sin embargo, al pensamiento medieval, para no hablar de la vida medieval, le resulta difícil el ser enteramente sistemático. No está sólo la dificultad de conciliar el feudalismo con la herencia heroica y cristiana, sino también la tensión entre la Biblia y Aristóteles. Tomás de Aquino en su tratado acerca de las virtudes las trata en los términos de lo que había llegado a ser el esquema convencional de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) y la tríada de las virtudes teologales. ¿Pero qué decir, por ejemplo, de la paciencia? Tomás de Aquino cita la Epístola de Santiago: «La paciencia tiene su obra perfecta» (5. T. qu. LXI, art. 3) y considera que la paciencia no debería contar entre las virtudes principales. Pero entonces se cita a Cicerón contra Santiago y se argumenta que todas las demás virtudes están contenidas dentro de las cuatro virtudes cardinales. Aun así, Tomás de Aquino no puede por supuesto expresar con los nombres latinos de las virtudes cardinales lo mismo que Aristóteles con sus equivalentes griegos, puesto que una o más de las virtudes

cardinales deben contener a la paciencia y a otra virtud bíblica que Tomás de Aquino reconoce explícitamente, a saber, la humildad. Sin embargo, el único pasaje de la interpretación aristotélica de las virtudes que menciona algo parecido a la humildad la cataloga como vicio; Aristóteles no menciona en absoluto la paciencia.

Ni siquiera esto sugiere el rango y variedad que se encuentran en los tratamientos medievales de las virtudes. Cuando Giotto representó a las virtudes y los vicios en Padua, los presentó por parejas, y éstas, por su forma original e imaginativa de presentación visual, sugieren que un nuevo modo de imaginar puede en sí mismo ser una nueva forma de pensar; Berenson argumentaba que en sus frescos de vicios como la avaricia y la injusticia, Giotto respondía a la pregunta: ¿cuáles pueden ser los rasgos significativos del aspecto de alguien dominado exclusivamente por tal vicio? Sus respuestas visuales representan una visión de los vicios que parece discrepar del esquema aristotélico al mismo tiempo que lo presuponen. No podría haber evidencia más notable de la heterogeneidad del pensamiento medieval.

Por tanto, incluso la síntesis ideal es en cierto grado precaria. En la práctica medieval, llevar las virtudes a relacionarse con los conflictos y males de la vida medieval produce en circunstancias diferentes perspectivas completamente diferentes acerca del orden y el rango de las virtudes. Paciencia y pureza pueden en verdad llegar a ser muy importantes. La pureza es crucialmente importante, porque el mundo medieval conoce cuan fácilmente cualquier control de la noción de supremo bien puede perderse por la mundanal distracción; la paciencia es también crucial porque es la virtud de resistir frente al mal. Un poeta inglés del siglo XIV que estaba preocupado por estos temas escribió un poema titulado Pearl, en el que un hombre que en un sueño encuentra el fantasma de su hija muerta se da cuenta de que la ama más de lo que ama a Dios. En otro, Patience, al principio Jonás se angustia de que Dios posponga la destrucción de Nínive,

porque el retraso arroja dudas sobre él, sobre sus profecías, pero ha de aprender que sólo porque Dios es paciente y lento en la cólera este mundo perverso puede sobrevivir. La conciencia medieval reconoce su posesión del concepto de bien supremo como algo siempre frágil y siempre amenazado. En el mundo medieval, no sólo el esquema de las virtudes se dilata más allá de la perspectiva aristotélica, sino que sobre todo la conexión entre los elementos distintivamente narrativos de la vida humana y el carácter de los vicios llega al primer plano de la conciencia, y no sólo en términos bíblicos.

En este punto, hay que plantear una pregunta fundamental. Si gran parte de la teoría y la práctica medievales contradice ciertas tesis centrales postuladas por Aristóteles, ¿en qué sentido esa teoría y esa práctica fueron aristotélicas, si es que lo fueron? O planteado cl mismo punto de otra manera: mi descripción del pensamiento medieval acerca de las virtudes, ¿no hace de un aristotélico estricto como Tomás de Aquino una figura medieval muy anormal? En realidad, sí. Y es interesante observar algunos rasgos centrales del tratamiento que Tomás de Aquino da a las virtudes, rasgos que hacen de éste una figura inesperadamente marginal a la historia que escribo. Esto no es negar el papel fundamental de Tomás de Aquino como intérprete de Aristóteles; su comentario a la Ética a Nicómaco nunca se ha mejorado. Pero en los puntos clave, Tomás de Aquino adopta vin modo de tratar las virtudes que es cuestionable.

Lo primero y principal es su esquema de clasificación, como ya he puesto de relieve. Tomás de Aquino presenta la tabla de las virtudes como si fuera un esquema exhaustivo y coherente. Tales grandes esquemas clasificadores deben siempre despertar nuestras sospechas. Un Linneo o un Mendeleiev en realidad pueden haber comprendido gracias a una intuición brillante un orden de los materiales empíricos que una teoría posterior legitimará; pero allí donde nuestro conocimiento es auténticamente empírico, hemos de prestar atención a no

confundir lo que hemos aprendido empíricamente con lo que se deduce de la teoría, aunque ésta pueda ser verdadera. Y buena parte de nuestro conocimiento de las virtudes es empírico por este expediente: aprendemos qué clase de cualidad es la veracidad o el valor, cuál llega a ser su práctica, qué obstáculos crea y evita y demás, en gran parte sólo observando su práctica en los demás y en nosotros mismos. Y puesto que necesitamos ser educados en las virtudes y muchos de nosotros estamos incompleta e irregularmente educados en ellas durante gran parte de nuestras vidas, hay necesariamente cierta clase de desorden empírico en el modo en que se ordena nuestro conocimiento de las virtudes, más en particular en lo que atañe a cómo la práctica de cada uno de nosotros se relaciona con la práctica de los demás. Frente a este tipo de consideraciones, la clasificación de las virtudes que da Tomás de Aquino y su consiguiente tratamiento de su unidad plantean preguntas a las que no encontramos respuesta alguna en sus textos.

Por un lado, el respaldo de su esquema clasificatorio tiene dos partes: la una es la reiteración de la cosmología aristotélica y la otra es específicamente cristiana y teológica. Cuando tenemos todas las tazones para rechazar la ciencia física y biológica de Aristóteles y, por lo que respecta a la teología cristiana, que ésta concierne al fin verdadero del hombre y que no es metafísica aristotélica son, según la propia descripción de Tomás de Aquino, materias de fe, no de razón. Consideremos a esta luz la pretensión de Tomás de Aquino de que si se nos plantea un conflicto moral auténtico es siempre a causa de alguna acción malvada anterior por nuestra parte. En verdad ésa puede ser una fuente de conflictos. Pero ¿incluye esto a Antígona y a Creón, a Odiseo y a Filoctetes, o incluso a Edipo? ¿Comprenderá a Enrique II y a Thomas Becket? Porque conviene tener claro que si la descripción de estas situaciones que he dado es más o menos correcta, cada uno de estos conflictos puede ocurrir realmente lo mismo en el fuero interno de un individuo como entre varios individuos.

El punto de vista de Tomás de Aquino, como el de Aristóteles, excluye una tragedia que no sea resultado de las imperfecciones humanas, del pecado o del error. Y, al contrario que en Aristóteles, esto es resultado de una teología que mantiene que el mundo y el hombre fueron creados buenos y sólo se pervirtieron como resultado de los actos de la voluntad humana. Cuando tal teología se alia con la descripción aristotélica del conocimiento del mundo natural, requiere la scientia de ambos, del orden físico y del moral, una forma de conocimiento en que cada cosa pueda colocarse en una jerarquía deductiva cuyo lugar más alto estará ocupado por un conjunto de primeros principios cuya verdad pueda ser conocida con certeza. Para quien mantenga esta visión aristotélica del conocimiento, existe un problema que ha ocupado a muchos comentaristas. Según propia afirmación de Aristóteles, las generalizaciones de la política y de la ética no son apropiadas para dar de ellas razón deductiva. Se mantienen no necesaria y umversalmente, sino sólo hos epi to poly, generalmente y en la mayor parte. Pero si esto es verdadero, sin duda no deberíamos ser capaces de dar, o querer ser capaces de dar, la interpretación de las virtudes que nos da Tomás de Aquino.

Lo que está en juego aquí es tanto moral como epistemológico. P. T. Geach, un seguidor contemporáneo de Aquino, por lo menos en esto, ha presentado del modo siguiente el problema de la unidad de las virtudes (Geach, 1977): Supongamos que se pretende que alguien cuyos fines y propósitos fueran malos generalmente, un nazi inteligente pero convencido, por ejemplo, poseyera la virtud del valor. Deberíamos replicar, dice Geach, que o bien no era valor lo que poseía, o bien en este caso el valor no es una virtud. Ésta es la contestación que debería dar cualquier partidario de la visión de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. ¿Por qué no funciona?

Supongamos que nos comprometiéramos a reeducar moralmente a tal nazi, lo que no es poco compromiso: habría muchos vicios

que debería desaprender, muchas virtudes que deberíamos enseñarle. La humildad y la caridad, en cierto sentido, o en todos los sentidos, serían completamente nuevas para él. Pero lo fundamental es que no tendría que reaprender o desaprender lo que ya supiera acerca de evitar la cobardía y del atolondramiento frente al riesgo y el peligro. Además, precisamente por haberle supuesto no exento de virtudes, habría un punto de conracto moral entre tal nazi y los que tuvieran la tarea de reeducarle, habría algo sobre lo que edificar. Negar que esa clase de nazi fuera valiente o que su valentía fuera una virtud borra la distinción entre lo que la reeducación moral de tal persona requiere y lo que no. Así, me parece que si cualquier versión de la moral aristotélica estuviera necesariamente comprometida con la tesis fuerte de la unidad de las virtudes (y lo estuvo no sólo Tomás de Aquino, sino el propio Aristóteles), existiría un grave defecto en esa postura.

Sin embargo, es importante apuntar que la versión que Tomás de Aquino da, por lo que respecta a las virtudes, no es la única posible, y que Tomás de Aquino es un pensador medieval atípico, aunque sea el mayor de los teóricos medievales. Y mi propio énfasis acerca de que la variedad y desorden de los usos medievales, añadidos y enmiendas sobre Aristóteles, es esencial para entender cómo el pensamiento medieval no era sólo una parte, sino además un avance auténtico en la tradición de teoría y práctica moral que estoy describiendo. No obstante, la fase medieval de esta tradición fue propiamente aristotélica y no sólo en sus versiones cristianas. Cuando Maimónides se planteó la pregunta de por qué Dios en la torah había instituido tantas fiestas, replicó que fue porque las fiestas proporcionan oportunidades para hacer y desarrollar la amistad y que Aristóteles había apuntado que la virtud de la amistad es el lazo de la comunidad humana. Este vínculo entre la perspectiva histórica bíblica con el aristotelismo en el tratamiento de las virtudes es lo que constituye un logro único de la Edad Media y tan judío como islámico o cristiano.

14. LA NATURALEZA DE LAS VIRTUDES

Una objeción que podría plantearse a la historia que hasta aquí he relatado es que, incluso dentro de la tradición relativamente coherente de pensamiento que he esbozado, hay demasiados conceptos de virtud diferentes e incompatibles, y no puede darse unidad alguna en el concepto, ni en realidad en la historia. Homero, Sófocles, Aristóteles, el Nuevo Testamento y los pensadores medievales difieren entre sí en muchos aspectos. Nos ofrecen listas de virtudes diferentes e incompatibles; asignan diferente importancia a cada virtud; y sus teorías acerca de las virtudes son diferentes e incompatibles. Si considerásemos a los autores occidentales ulteriores que han escrito acerca de las virtudes, la lista de diferencias e incompatibilidades aún se alargaría más; y si extendiéramos nuestro estudio, digamos, a los japoneses o a las culturas indias americanas, las diferencias serían todavía mayores. Sería muy fácil concluir que son demasiadas las concepciones rivales y alternativas de las virtudes y además, incluso dentro de la tradición que he delineado, no hay concepción central única.

La mejor manera de argumentar tal conclusión empezaría por considerar los muy diferentes conceptos que autores diferentes, en tiempos y lugares diferentes, han incluido en sus catálogos de virtudes. Algunos de estos catálogos, el de Homero, el de Aristóteles y el del Nuevo Testamento, ya los he tratado en mayor o menor medida. Permítaseme, aun a riesgo de repetirme, volver sobre algunos de sus rasgos clave e introducir después, para facilitar la comparación, los catálogos de dos autores occidentales más tardíos, Benjamín Franklin y Jane Austen.

El primer ejemplo es Homero. Al menos algunos de los conceptos de la lista homérica de aretai ya no contarían para la mayoría de nosotros como virtudes, siendo la fuerza física el ejemplo más obvio. Podría replicarse que quizá no debamos traducir la palabra arete de

Homero por «virtud», sino por nuestra palabra «excelencia»; y quizá, si la tradujéramos así, a primera vista la sorprendente diferencia entre Homero y nosotros desaparecería. Podemos admitir sin extrañeza que la posesión de fuerza física es la posesión de una excelencia. En realidad no habríamos hecho desaparecer, sino cambiado de lugar, la diferencia entre nosotros y Homero. Puede parecer que ahora decimos que el concepto homérico de arete, excelencia, es una cosa, y nuestro concepto de virtud otra completamente diferente, puesto que una cualidad determinada puede, en opinión de Homero, ser una excelencia, pero no una virtud a nuestros ojos, y viceversa.

Pero no es sólo que la lista de las virtudes de Homero difiera de la nuestra; también difiere notablemente de la de Aristóteles. Y por supuesto, la de Aristóteles difiere a su vez de la nuestra. Como ya puse de relieve anteriormente y con buen motivo, algunas palabras griegas que designan virtudes no pueden traducirse con facilidad a ninguna lengua moderna. Consideremos además la importancia que tiene la virtud de la amistad en Aristóteles, ¡cuan diferente de la nuestra! O el lugar de la phrónesis, ¡cuan diferente del de Homero y del nuestro! La mente recibe de Aristóteles el tipo de homenaje que el cuerpo recibe de Homero. Pero la diferencia entre Aristóteles y Homero no sólo reside en la inclusión de algunos conceptos y la omisión de otros en sus respectivos catálogos. También resulta de la manera en que esos catálogos se ordenan y de cuáles son los conceptos clasificados como centrales para la excelencia humana y cuáles como marginales.

Además, la relación de las virtudes con el orden social ha variado. Para Homero, el paradigma de la excelencia humana es el guerrero; para Aristóteles lo es el caballero ateniense. En realidad, según Aristóteles, ciertas virtudes sólo son posibles para aquellos que poseen grandes riquezas y un alto rango social; hay virtudes que no están al alcance del pobre, aunque sea un hombre libre. Y esas virtudes, en opinión de Aristóteles, son capitales para la vida humana; la mag-

nanimidad (una vez más, cualquier traducción de megalopsyquia es insatisfactoria) y la munificencia, no sólo son virtudes, sino virtudes importantes dentro del esquema aristotélico.

No podemos demorar más la observación de que el contraste más agudo con el catálogo de Aristóteles no lo presenta Homero ni nosotros, sino el Nuevo Testamento. Porque el Nuevo Testamento, además de alabar virtudes de las que Aristóteles nada sabe —fe, esperanza y amor— y no mencionar virtudes como la phrónesis, que es crucial para Aristóteles, incluso alaba como virtud una cualidad que Aristóteles contabilizaba entre los vicios opuestos a la magnanimidad, esto es, la humildad. Además, puesto que el Nuevo Testamento ve al rico claramente destinado a las penas del Infierno, queda claro que las virtudes capitales no están a su alcance; sin embargo, sí lo están al de los esclavos. Y por descontado, el Nuevo Testamento diverge de Homero y Aristóteles no sólo en los conceptos que incluye en su catálogo, sino además en la forma en que jerarquiza las virtudes.

Volvamos a comparar las tres listas de virtudes hasta ahora consideradas, la homérica, la aristotélica y la del Nuevo Testamento, con dos listas más tardías, la una entresacada de las novelas de Jane Austen y la otra construida por Benjamín Franklin. Dos rasgos resaltan en la lista de Jane Austen. El primero, la importancia que concede a la virtud que llama «constancia», sobre la que hablaré más en un capítulo posterior. En algunos aspectos, la constancia juega en Jane Austen el papel que juega la phrónesis en Aristóteles; es la virtud cuya posesión es requisito previo para la posesión de las demás. El segundo rasgo es el que Aristóteles trata como virtud de la afabilidad (virtud para la que dice no haber nombre), pero que ella considera tan sólo como simulacro de una virtud auténtica, que sería la amabilidad. Según Aristóteles, el hombre que practica la afabilidad lo hace por consideraciones de honor y conveniencia; por el contrario, Jane Austen creía posible y necesario que el poseedor de esa virtud tuviera cierto afecto

real por las personas. (Importa observar que Jane Austen es cristiana.) Recordemos que el mismo Aristóteles había tratado el valor militar como simulacro del verdadero valor. Así, encontramos aquí otro tipo de desacuerdo acerca de las virtudes; a saber, acerca de qué cualidades humanas son virtudes auténticas y cuáles son meros simulacros.

En la lista de Benjamín Franklin encontramos casi todo tipo de divergencias con los catálogos que hemos considerado, y otra nueva: Franklin incluye virtudes que nos resultan inéditas, como la pulcri* tud, el silencio y la laboriosidad; claramente considera que el afán de lucro es una virtud, mientras que para la mayoría de los griegos de la Antigüedad esto era el vicio de la pleonexía; algunas virtudes que épocas anteriores habían considerado menores las considera mavores; redefine además algunas virtudes familiares. En la lista de trece virtudes que Franklin compiló como parte de su sistema de contabilidad moral privada, explica cada virtud citando una máxima cuya obediencia es la virtud en cuestión. En el caso de la castidad,]a máxima es «usa poco del sexo si no es para la salud o para la procreación, nunca por aburrimiento, por flaqueza o para daño de la paz o reputación propia o de otro». Evidentemente, esto no es lo que los autores anteriores querían decir con «castidad».

Por lo tanto, hemos acumulado un número sorprendente de diferencias e incompatibilidades en las cinco interpretaciones estudiadas hasta aquí. De este modo, la pregunta que planteaba al principio se torna más urgente. Si diferentes autores en tiempos y lugares diferentes, pero todos ellos comprendidos en la historia de la cultura occidental, incluyen conjuntos tan diversos en sus listas, ¿qué fundamento tenemos para suponer que aspiran en verdad a dar listas de la misma especie, basadas en un concepto común? Un segundo tipo de consideración refuerza la presunción de que la respuesta a csca pregunta será negativa. No sólo cada uno de estos cinco autores enumera

conceptos diferentes y divergentes, sino que además cada una de esas listas expresa una teoría diferente acerca de la virtud.

En los poemas homéricos, una virtud es una cualidad cuya manifestación hace a alguien capaz de realizar exactamente lo que su bien definido papel social exige. El papel principal es el del rey guerrero y lo que Homero enumera son virtudes que se hacen inteligibles cuando consideramos que las virtudes clave deben ser las que capacitan a un hombre para la excelencia en el combate y los juegos. Por tanto, no podemos identificar las virtudes homéricas si antes no hemos identificado los papeles sociales clave de la sociedad homérica y las exigencias de cada uno de ellos. El concepto de «lo que debe hacer cualquiera que ocupe tal papel» es prioritario sobre el concepto de virtud; este último sólo tiene vigencia por vía del primero.

Según Aristóteles, la cuestión es otra. Aunque algunas virtudes sólo están al alcance de cierto tipo de personas, no obstante las virtudes no atañen al hombre en tanto que investido de papeles sociales, sino al hombre en cuanto tal. El telos del hombre como especie determina qué cualidades humanas son virtudes. Es necesario acordar que aunque Aristóteles trata la adquisición y ejercicio de las virtudes como medios para un fin, la relación de los medios al ‘¡n es interna y no externa. Hablo de medios internos a un fin dado cuando éste no puede caracterizarse adecuadamente con independencia de la caracterización de los medios. Así sucede con las virtudes y el.telos que en opinión de Aristóteles es para el hombre la vida buena. El mismo ejercicio de las virtudes es el componente fundamental de la vida buena del hombre. Esta distinción entre medios internos y externos para un fin, como anteriormente puse de relieve, no la expone Aristóteles en la Ética a Nicómano, pero es una distinción esencial si queremos entender lo que Aristóteles se proponía. La distinción la plantea explícitamente Tomás de Aquino en el curso de su defensa de la definición de

virtud de San Agustín, y está claro que, al hacerla, Aquino mantenía el punto de vista aristotélico.

La interpretación de las virtudes según el Nuevo Testamento, aunque difiere en contenido de la de Aristóteles —Aristóteles desde luego no hubiera admirado a Jesucristo y le habría horrorizado San Pablo— tiene su misma estructura lógica y conceptual. Una virtud es, como para Aristóteles, una cualidad cuyo ejercicio conduce al logro del telos humano. El bien del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa a lo natural. Además, la relación de las virtudes en tanto que medios para un fin, que es la incorporación humana al reino divino que ha de venir, es interna y no externa, igual que en Aristóteles. Por descontado, este paralelismo es lo que permite a Tomás de Aquino realizar la síntesis entre Aristóteles y el Nuevo Testamento. El rasgo clave de este paralelismo es la manera en que el concepto de vida buena del hombre prima sobre el concepto de virtud, lo mismo que en la versión homérica primaba el concepto de papel social. De nuevo, el modo en que se aplique el primer concepto determina cómo aplicar el segundo. En ambos casos, el concepto de virtud es un concepto secundario.

El propósito de la teoría de las virtudes de Jane Austen es de otra clase. C. S. Lewis ha puesto correctamente de relieve lo profundamente cristiana que es su visión moral, y Gilbert Ryle también ha subrayado su deuda con Shaftesbury y Aristóteles. De hecho, sus opiniones también contienen elementos homéricos, puesto que le interesan los papeles sociales de un modo que no aparece ni en Aristóteles ni en el Nuevo Testamento. Así pues, su figura es importante porque cree posible combinar unas interpretaciones a primera vista dispares. De momento, vamos a postergar todo intento de valorar el significado de la síntesis de Jane Austen. En su lugar consideraremos otro estilo completamente diferente de teoría, el representado por la interpretación de las virtudes según Benjamín Franklin.

Como el de Aristóteles, es teleológico; pero difiere del de Aristóteles en que es utilitarista. Según Franklin en su Autobiografía, las virtudes son medios para un fin, pero entiende la relación medios-fin más como externa que como interna. El fin a que conduce el cultivo de las virtudes es la felicidad, pero la felicidad entendida como éxito, prosperidad en Filadelfia y en último término en el cielo. Las virtudes son útiles y la descripción de Franklin recalca de continuo a la utilidad como criterio para los casos individuales: «No gastes sino para hacer bien a ti mismo u otros; es decir, no malgastes», «No hables sino para beneficiar a los demás o a ti mismo. Evita la palabrería» y, como ya vimos, «Usa poco del sexo si no es para la salud o la procreación». Cuando Franklin estuvo en París, la arquitectura parisiense le horrorizó: «Mármol, porcelana y dorados se derrochan sin utilidad».

Tenemos por lo menos tres conceptos muy diferentes de virtud para confrontar: la virtud es una cualidad que permite a un individuo desempeñar su papel social (Homero); la virtud es una cualidad que permite a un individuo progresar hacia el logro del telos específicamente humano, natural o sobrenatural (Aristóteles, el Nuevo Testamento y Tomás de Aquino); la virtud es una cualidad útil para conseguir el éxito terrenal y celestial (Franklin). ¿Aceptaremos que se trata de tres interpretaciones diferentes y rivales de lo mismo? ¿O son interpretaciones de tres cosas diferentes? Quizá las estructuras morales de la Grecia arcaica, las de la Grecia de los siglos V y IV y las de Pensilvania en el siglo XVIII son tan diferentes entre sí, que debemos tratarlas como si incorporasen conceptos completamente diferentes, cuya diferencia se nos oculta en un principio a causa del vocabulario heredado que nos confunde con su parecido lingüístico mucho después de que hayan desaparecido la semejanza y la identidad conceptuales. Nuestra pregunta inicial se nos replantea con énfasis redoblado.

Sin embargo, aunque me he extendido acerca del asunto prima facie para mostrar que las diferencias e incompatibilidades entre las diversas interpretaciones apuntan a que no existe al menos ninguna concepción única, fundamental y central de las virtudes que pueda reclamar la aquiescencia universal, debo señalar también que cada uno de los cinco sistemas morales que tan someramente he descrito sí plantea tal pretensión. En realidad, es precisamente este rasgo lo que asigna a esas interpretaciones un interés mayor que el meramente sociológico o de anticuario. Cada una de ellas pretende la hegemonía no sólo teórica, sino también institucional. Para Odiseo, los Cíclopes están condenados porque carecen de agricultura, agora y temis. Para Aristóteles, los bárbaros están condenados porque carecen de polis y no son por tanto capaces de política. Para el Nuevo Testamento no hay salvación fuera de la Iglesia Apostólica. Y sabemos que Benjamín Franklin vio a las virtudes más en su ambiente en Filadelfia que en París, y que para Jane Austen la piedra de toque de las virtudes es cierta clase de casamiento y, en realidad, cierto tipo de oficial de marina (es decir, cierto tipo de oficial de marina inglés).

La pregunta, por tanto, puede ahora plantearse directamente: ¿Podemos o no deducir de entre estas rivales y varias pretensiones un concepto unitario y central de las virtudes, el cual podamos justificar con más fuerza que hasta ahora? Mi criterio es que, en efecto, tal concepto central existe y, como tal, alimenta de unidad conceptual la tradición que he descrito. Hemos de poder distinguir de modo claro aquellas creencias acerca de las virtudes que verdaderamente pertenecen a la tradición de las que no. Quizás, y no es sorprendente, sea un concepto complejo, cuyas diferentes partes derivan de diferentes estadios del desarrollo de la tradición. Así, en cierto sentido, el concepto encarna la historia de la que es resultado.

Uno de los rasgos del concepto de virtud que hasta el momento han surgido de la argumentación con cierta claridad es que su apli-

cación siempre exige la aceptación de alguna interpretación previa de ciertos rasgos de la vida moral y social, en términos de la cual tiene que definirse y explicarse. Así, en la interpretación homérica, el concepto de virtud es secundario respecto del de papel social, en la de Aristóteles es secundario respecto a la vida buena del hombre, concebida como telos de la acción humana, y en la mucho más tardía de Franklin es secundario con respecto a la utilidad. En la descripción que voy a dar, ¿hay algo que proporcione de forma similar el fondo necesario, sobre el cual ha de hacerse inteligible el concepto de virtud? AI responder a esta pregunta se pone en evidencia el carácter complejo, histórico, múltiple del concepto capital de virtud. Hay no menos de tres fases en el desarrollo lógico del concepto, que han de ser identificadas por orden si se quiere entender el concepto capital de virtud, y cada una de esas fases tiene su propio fondo conceptual. La primera exige como fondo la descripción de lo que llamaré práctica, la segunda una descripción de lo que ya he caracterizado como orden narrativo de una vida humana única y la tercera una descripción más completa de lo que constituye una tradición moral. Cada fase implica la anterior, pero no viceversa. Cada fase anterior se modifica y reinterpreta a la luz de la posterior, pero proporciona también un ingrediente esencial de ésta. El desarrollo del concepto está muy relacionado con la historia de la tradición cuyo núcleo forma, aunque no la recapitula de modo directo.

En la versión homérica de las virtudes, y por lo general en las sociedades heroicas, el ejercicio de la virtud refleja las cualidades que se exigen para sostener un papel social y para mostrar excelencia en alguna práctica social bien delimitada: distinguirse es distinguirse en la guerra o en los juegos, como Aquiles, en mantener la casa, como Penclope, en aconsejar a la asamblea, como Néstor, en contar un relato, como el mismo Homero. Cuando Aristóteles habla de excelencia en la actividad humana, a veces aunque no siempre se refiere a algún tipo bien definido de práctica humana: tocar la flauta, hacer la guerra,

estudiar la geometría. Sugeriré que esta noción de que un tipo particular de práctica suministra el terreno donde se muestran las virtudes y dentro de cuyos límites recibirán su primera, si bien incompleta, definición, es crucial para toda la empresa de identificar un concepto central de virtud. Sin embargo, me apresuro a señalar dos caveats.

El primero, que mi argumentación de ninguna forma implicará que las virtudes sólo se ejerzan en el curso de lo que he llamado prácticas. El segundo, advertir de que usaré la palabra «práctica» en un sentido especial que no está por completo de acuerdo con el uso corriente, incluido mi uso anterior de la palabra. ¿Qué voy a querer decir con ella?

Por «práctica» entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmentc, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. El juego del «tres en raya» no es un ejemplo de práctica en este sentido, ni el saber lanzar con destreza un balón; en cambio, el fútbol sí lo es y también el ajedrez. La albañilería no es una práctica, la arquitectura sí. Plantar nabos no es una práctica, la agricultura sí. El concepto comprende las investigaciones de la física, la química y la biología, el trabajo del historiador, la pintura y la música. En el mundo antiguo y en el medieval, la creación y mantenimiento de las comunidades humanas, familias, ciudades, naciones, se considera como práctica en el sentido que he definido. Por tanto, el conjunto de las prácticas es amplio: las artes, las ciencias, los juegos, la política (en el sentido aristotélico, el crear y mantener una vida familiar), todo eso queda abarcado en este concepto. Por ahora no nos interesa su delimitación exacta.

En su lugar, me extenderé sobre otros términos clave que abarca mi definición, empezando por la noción de bienes internos a la práctica.

Consideremos el ejemplo de un niño de siete años muy inteligente, al que deseo enseñar a jugar al ajedrez, aunque el chico no muestra interés en aprender. Pero le gustan los caramelos y tiene pocas oportunidades de obtenerlos. Por tanto, le digo que si juega conmigo una vez a la semana le daré una bolsa de caramelos, y además le digo que jugaré de tal modo que le será difícil, pero no imposible, ganarme, y que si gana recibirá una bolsa extra. Así motivado, el chico juega y juega para ganar. Démonos cuenta, sin embargo, de que mientras los caramelos sean la única razón para que el chico juegue al ajedrez, no tendrá ningún motivo para no hacer trampas y todos para hacerlas, siempre que pueda hacerlas con éxito. Puedo esperar que llegará el momento en que halle en los bienes intrínsecos al ajedrez, en el logro de cierto tipo muy especial de agudeza analítica, de imaginación estratégica y de intensidad competitiva, un conjunto nuevo de motivos, no sólo para tratar de ganar, sino para intentar destacar en ajedrez. En cuyo caso, si hiciera trampas no me estaría engañando a mí, sino a sí mismo o misma.

Hay entonces dos tipos de bien posible que se ganan jugando al ajedrez. Por una parte, los bienes externos y contingentes unidos al ajedrez u otras prácticas a causa de las circunstancias sociales: en el caso del chico del ejemplo los caramelos, en el caso de los adultos, bienes como el prestigio, el rango y el dinero. Existen siempre caminos alternativos para lograr estos bienes, que no se obtienen sólo por comprometerse en algún tipo particular de práctica. Por otra parte, hay bienes internos a la práctica del ajedrez que no se pueden obtener si no es jugando al ajedrez u otro juego de esa misma clase. Decimos que son internos por dos razones: la primera, como ya he apuntado, porque únicamente se concretan en el ajedrez u otro juego similar y mediante ejemplos de tales juegos (de otro modo, la penuria de nuestro

vocabulario para hablar de ellos nos obliga a circunloquios como el de escribir «cierta clase muy concreta de»); la segunda, porque sólo pueden identificarse y reconocerse participando en la práctica en cuestión. Los que carecen de la experiencia pertinente no pueden juzgar acerca de esos bienes internos.

Esto sucede con la mayor parte de las prácticas: consideremos por ejemplo, si bien breve e inadecuadamente, la práctica pictórica del retrato en la Europa Occidental desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVIII. El buen pintor de retratos puede lograr muchos bienes que son, en el sentido ya definido, externos a la práctica del retrato: fama, riqueza, posición social, incluso cierto poder e influencia en la corte de vez en cuando. Pero estos bienes externos no deben confundirse con los internos a la práctica. Los bienes internos son los que resultan del gran intento de mostrar aquello que expresa el aforismo de Wittgenstein: «El cuerpo humano es el mejor retrato del espíritu humano» (Investigations, p. 178e) y que se pueda hacer verdadero enseñándonos a «mirar... la pintura en nuestra pared como al objeto mismo (el hombre, el paisaje, etc.) allí pintado» (p. 205e) de modo completamente nuevo. Lo que olvida Wittgenstein en su aforismo es la verdad de la tesis de George Orwell: «A los cincuenta años todo el mundo tiene la cara que se merece». Lo que nos han enseñado los pintores desde Giotto hasta Rembrandt es que la cara, a cualquier edad, puede revelarse como la que el sujeto retratado merece.

Primitivamente, en la pintura medieval de los pintores de santos, el rostro era un icono; la cuestión del parecido entre la cara del Cristo pintado o el San Pedro y las que los personajes reales tuviesen a alguna edad concreta ni siquiera se planteaba. La antítesis de esta iconografía fue el relativo naturalismo de ciertos pintores flamencos y alemanes del siglo XV. Los pesados párpados, el peinado, las líneas de la boca representan innegablemente a alguna mujer concreta, real o imaginada. El parecido ha desposeído a la relación icónica. Pero

con Rembrandt viene, por así decir, la síntesis: el retrato naturalista se hace como un icono, pero un icono de un tipo nuevo c inconcebible. De modo similar, en otra clase muy diferente de secuencias mitológicas, los rostros de cierto tipo de pintores del siglo XVII francés se convierten en los rostros aristocráticos del siglo XVIII. Dentro de cada una de estas secuencias, se han alcanzado al menos dos clases de bienes internos al hecho de pintar rostros y cuerpos humanos.

El primero de ellos, la excelencia de los resultados, tanto en el trabajo de los pintores como la de cada retrato de por sí. Esta excelencia ha de entenderse históricamente. Las secuencias de desarrollo encuentran su lugar y propósito en el progreso hacia y más allá de diversos tipos y modos de excelencia. Por supuesto, hay secuencias de declive además de las de progreso, y es raro que el progreso se pueda entender como lineal. Pero es participando en los intentos de mantener el progreso y solucionando creativamente los problemas como se encuentra el segundo tipo de bien interno a la práctica del retrato. Porque lo que el artista encuentra en el curso de la búsqueda de la excelencia en el retrato (y lo que vale para el retrato vale para todas las bellas artes en general) es el bien de cierta clase de vida. Esa vida puede que no constituya toda la vida para el pintor que lo es desde hace mucho, o puede serlo durante un período, absorbiéndole como a Gauguin, a expensas de casi todo lo demás. Para el pintor, el vivir como pintor una parte más o menos grande de su vida es el segundo tipo de bien interno a la práctica de la pintura. Y juzgar acerca de esos bienes exige la profunda competencia que sólo se adquiere siendo pintor o habiendo aprendido sistemáticamente lo que el pintor de retratos enseña.

Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios. La sujeción de mis propias actitudes, elecciones, preferencias y gustos a los modelos es lo que define la práctica parcial y

ordinariamente. Por supuesto, las prácticas, como ya he señalado, tienen historia: los juegos, las ciencias y las artes, todos tienen historia. Por tanto los propios modelos no son inmunes a la crítica, pero, no obstante, no podemos iniciarnos en una práctica sin aceptar la autoridad de los mejores modelos realizados hasta ese momento. Sí, al comenzar a escuchar música, no admito mi propia incapacidad para juzgar correctamente, nunca aprenderé a escuchar, para no hablar de llegar a apreciar los últimos cuartetos de Bartok. Si al empezar a jugar al béisbol no admito que los demás sepan mejor que yo cuándo lanzar/una pelota rápida y cuando no, nunca aprenderé a apreciar un buen lanzamiento y menos a lanzar. En el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos opera de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista. De gustibus est disputandum.

Ahora ya estamos en situación de señalar una diferencia importante entre lo que llamé bienes internos y bienes externos. Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo. Además, típicamente son tales que cuantos más tenga alguien menos hay para los demás. A veces esto es así necesariamente, como sucede con el poder y la fama, y a veces depende de circunstancias contingentes, como sucede con el dinero. Los bienes externos son típicamente objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Así sucedió cuando Turner en pintura revolucionó las marinas o cuando W. G. Grace hizo avanzar el arte de batear en cricket de una manera completamente diferente: sus logros enriquecieron al conjunto de la comunidad pertinente.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con el concepto de las virtudes? Resulta que ahora estamos en situación de formular la primera defi-

nición de virtud, si bien parcial y provisional: Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes. Más adelante, esta definición tendrá que ser ampliada y enmendada. Pero como primera aproximación ilumina ya el lugar de las virtudes en la vida humana. No es difícil mostrar que hay un conjunto completo de virtudes clave, sin las cuales no tenemos acceso a los bienes internos a las prácticas, no sólo en general, sino además en un sentido muy concreto.

El concepto de práctica tal como lo he apuntado (y que nos es familiar a todos, ya seamos pintores, físicos o jugadores de béisbol, o simples admiradores de la buena pintura, de un experimento logrado o de un buen pase) implica que sus bienes sólo pueden lograrse subordinándonos nosotros mismos, dentro de la práctica, a nuestra relación con los demás practicantes. Tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quien; tenemos que estar dispuestos a asumir cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino; tenemos que escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y corresponder con el mismo cuidado. En otras palabras, tenemos que aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad. Si no las aceptamos, estaremos haciendo trampa como las hacía nuestro niño imaginario en sus comienzos como ajedrecista, con lo cual no alcanzaríamos los modelos de excelencia y los bienes internos a la práctica, sin los cuales ésta es inútil excepto como artificio para lograr bienes externos.

Cabe plantear lo mismo de otra manera. Cada práctica exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella. Las virtudes son los bienes por referencia a los cuales, querámoslo o no, definimos nuestra relación con las demás personas que comparten los propósitos y mo-

delos que informan las prácticas. Consideremos un ejemplo de cómo la referencia a las virtudes debe hacerse en determinados tipos de relación humana.

Sean A, B, C y D unos amigos en el sentido de la amistad que Aristóteles considera primario: comparten la búsqueda de ciertos bienes. En mi terminología, comparten una práctica. D muere en extrañas circunstancias, A descubre cómo murió D y le cuenta la verdad acerca de ello a B, mientras que le miente a C. C se entera de la mentira. Lo que A no puede pretender es que se entienda que su relación de amistad es la misma con B que con C. Al decir la verdad a uno y mentir al otro, ha definido parcialmente una diferencia en su relación. Por descontado, A puede explicar esta diferencia de muchas maneras; quizá trataba de evitarle un dolor a C o quizá simplemente le engañó. Pero como resultado de la mentira, existe alguna diferencia en la relación, quedando en tela de juicio su acuerdo en la búsqueda de un bien común.

Es decir, que cuando compartimos los modelos y propósitos típicos de las prácticas, definimos nuestra mutua relación, nos demos cuenta o no, con referencia a modelos de veracidad y confianza y, por tanto, los definimos también con referencia a modelos de justicia y de valor. Si A, un profesor, da a B y C las notas que sus trabajos merecen, pero puntúa a D según le agraden sus ojos azules o le repugne su caspa, ha definido su relación con D de otra manera que su relación con los demás miembros de la clase, lo quiera o no. La justicia exige que tratemos a los demás, en lo que respecta a mérito o merecimientos, con arreglo a normas uniformes e impersonales. Apartarnos de la norma de justicia en un caso particular define nuestra relación con la persona en cuestión de una manera especial y diferenciada.

Con el valor, el caso es un poco diferente. Mantenemos que el valor es una virtud porque el cuidado y preocupación por los indivi-

duos, comunidades y causas que tan importante es para ellos exige la existencia de tal virtud. Si alguno dijera que se preocupa de algún individuo, comunidad o causa, pero que no quiere arriesgarse a ningún daño o peligro por ello, queda en cuestión la autenticidad de su cuidado y preocupación. El valor, la capacidad de arrostrar daños o peligros, tiene un papel en la vida humana a causa de su conexión con el cuidado y el interés. Esto no quiere decir que un hombre no pueda auténticamente ocuparse de algo y ser un cobarde. En parte es decir que un hombre puesto al cuidado de algo, si no tiene capacidad para arrostrar daños o peligros ha de definirse a sí mismo, y ser definido por otros, como cobarde.

Me parece por tanto que, desde el punto de vista de esos tipos de relación sin los cuales no pueden subsistir las prácticas, la veracidad, la justicia y el valor, y quizás algunas otras, son excelencias auténticas, son virtudes a cuya luz debemos tipificarnos a nosotros y a los demás, cualquiera que sea nuestro punto de vista moral privado o cualesquiera que puedan ser los códigos particulares de nuestra sociedad. Sentado esto, no podemos eludir la definición de nuestras relaciones en términos de tales bienes, y ello no impide admitir que diferentes sociedades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor. Los pietistas luteranos educaban á sus hijos en la creencia de que se debe decir la verdad a todo el mundo, en todo momento, cualesquiera que fuesen las circunstancias y las consecuencias, y Kant fue uno de los niños educados así. Los bantúes tradicionales educaban a sus hijos en no decir la verdad a los desconocidos, puesto que creían que con ello la familia podía quedar expuesta a algún maleficio. En nuestra cultura, muchos de nosotros hemos sido educados en no decir la verdad a las ancianas tías abuelas que nos instan a admirar sus sombreros nuevos. Pero todos esos códigos implican el reconocimiento de la virtud de la veracidad. Así sucede también con los diferentes códigos de justicia y de valor.

Por tanto, las prácticas podrían florecer en sociedades con códigos muy diferentes; no así en sociedades donde no se valorasen las virtudes, aunque no por eso dejarían de florecer en ellas otras instituciones y habilidades técnicas que sirvieran a propósitos unificados. (Diré más dentro de poco sobre el contraste entre instituciones y habilidades técnicas encaminadas a un fin unificado, por un lado, y por otro las prácticas.) La cooperación, el reconocimiento de la autoridad y de los méritos, el respeto a los modelos y la aceptación de los riesgos que conlleva típicamente el compromiso con las prácticas, exigen, por ejemplo, imparcialidad al juzgarse a uno mismo y a los demás, es decir, esa imparcialidad que estaba ausente en mi ejemplo del profesor, la veracidad sin contemplaciones que es imprescindible para el ejercicio de la imparcialidad (la clase de veracidad ausente de mi ejemplo de A, B, C y D) y la disposición a confiar en los juicios de aquellos cuyos méritos en la práctica les confieren autoridad para juzgar, lo que presupone la imparcialidad y la veracidad de esos juicios, y, de vez en cuando, la capacidad para arriesgarse uno mismo y arriesgar incluso los propios logros. Mi tesis no implica que los grandes violinistas no puedan ser viciosos, o que los grandes jugadores de ajedrez no puedan ser ruines. Donde se exigen virtudes, también pueden florecer los vicios. Sólo que el vicioso y el ruin confían necesariamente en las virtudes de los demás para las prácticas que cultivan, y también se niegan a sí mismos la experiencia de lograr aquellos bienes internos en que hallan recompensa incluso los jugadores de ajedrez y los violinistas mediocres.

Para situar las virtudes algo mejor dentro de las prácticas, es necesario clarificar un poco más la naturaleza de la práctica planteando dos oposiciones importantes. Espero que con lo expuesto hasta el momento haya quedado claro que una práctica, en el sentido propuesto, no es un mero conjunto de habilidades técnicas, aunque estén encaminadas a un propósito unificado e incluso aunque el ejercicio de estas habilidades pueda en ocasiones valorarse o disfrutarse por sí mis-

mo. Lo que distingue a una práctica, en parte, es la manera en que los conceptos de los bienes y fines relevantes a los que sirve la habilidad técnica (y toda práctica exige el ejercicio de habilidades técnicas) se transforman y enriquecen por esa ampliación de las facultades humanas y en consideración a esos bienes internos que parcialmente definen cada práctica concreta o tipo de práctica. Las prácticas nunca tienen meta o metas fijadas para siempre, la pintura no tiene tal meta, como no la tiene la física, pero las propias metas se trasmutan a través de la historia de la actividad. Por tanto, no es accidental que cada práctica tenga su propia historia, constituida por algo más que el mero progreso de las habilidades técnicas pertinentes. En relación con las virtudes, esta dimensión histórica es fundamental.

Entrar en una práctica es entrar en una relación, no sólo con sus practicantes contemporáneos, sino también con los que nos han precedido en ella, en particular con aquellos cuyos méritos elevaron el nivel de la práctica hasta su estado presente. Así, los logros, y a fortiori la autoridad, de la tradición son algo a lo que debo enfrentarme y de lo que debo aprender. Y para este aprendizaje y la relación con el pasado que implica, son prerrequisitos las virtudes de la justicia, el valor y la veracidad, del mismo modo y por las mismas razones que lo son para mantener las relaciones que se dan dentro de las prácticas.

Por supuesto, no sólo las prácticas deben contrastarse con los conjuntos de habilidades técnicas. Las prácticas no deben confundirse con las instituciones. El ajedrez, la física y la medicina son prácticas; los clubes de ajedrez, los laboratorios, las universidades y los hospitales son instituciones. Las instituciones están típica y necesariamente comprometidas con lo que he llamado bienes externos. Necesitan conseguir dinero y otros bienes materiales; se estructuran en términos de jerarquía y poder y distribuyen dinero, poder y jerarquía como recompensas. No podrían actuar de otro modo, puesto que deben sostenerse a sí mismas y sostener también las prácticas de las que

son soportes. Ninguna práctica puede sobrevivir largo tiempo si no es sostenida por instituciones. En realidad, tan íntima es la relación entre prácticas e instituciones, y en consecuencia la de los bienes externos con los bienes internos a la práctica en cuestión, que instituciones y prácticas forman típicamente un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son siempre vulnerables a la codicia de la institución, donde la atención cooperativa al bien común de la práctica es siempre vulnerable a la competitividad de la institución. En este contexto, la función esencial de las virtudes está clara. Sin ellas, sin la justicia, el valor y la veracidad, las prácticas no podrían resistir al poder corruptor de las instituciones.

Sin embargo, si las instituciones poseen poder corruptor, el formar y sostener formas de comunidad humana, y por Jo tanto instituciones, tiene todas las características de una práctica en relación muy cercana y peculiar con el ejercicio de las virtudes, y esto de dos maneras importantes: El ejercicio de las virtudes por sí mismo es susceptible de exigir una actitud muy determinada para con las cuestiones sociales y políticas; y aprendemos o dejamos de aprender el ejercicio de las virtudes siempre dentro de una comunidad concreta con sus propias formas institucionales específicas. Por descontado, en el planteamiento de la relación entre el carácter moral y la comunidad política hay una diferencia fundamental entre el punto de vista de la modernidad individualista liberal y la tradición antigua y medieval de las virtudes, como ha quedado esbozada. Para el individualismo liberal, la comunidad es sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo, y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma. El gobierno y la ley son, o deben ser, neutrales entre las concepciones rivales del buen vivir, y por ello, aunque sea tarea del gobierno promover la obediencia a la ley, según la opinión liberal no es parte de la función legítima del gobierno el inculcar ninguna perspectiva moral.

En cambio, según la opinión antigua y medieval que he esbozado, la comunidad política no sólo exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, sino que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que lleguen a ser adultos virtuosos. La enunciación clásica de esta analogía es la de Sócrates en el Critón. De la aceptación de la opinión socrática acerca de la comunidad política y la autoridad política no se deduce que debamos asignar al Estado moderno la función moral que Sócrates reclamaba para la ciudad y sus leyes. En realidad, la fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho evidente de que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad. Pero la historia de cómo surgió el Estado moderno es en sí misma una historia moral. Si mi descrip* ción de la relación compleja de las virtudes con las prácticas y con las instituciones es correcta, evidentemente no podremos escribir la historia verdadera de las prácticas y las instituciones sin que ésta sea también la historia de las virtudes y los vicios. El que una práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de la práctica. La integridad de la práctica exige causalmente el ejercicio de las virtudes por parte de al menos algunos de los individuos incorporados a aquella actividad; a la inversa, la corrupción de las instituciones siempre es, al menos en parte, consecuencia de los vicios.

A su vez, las virtudes son fomentadas por ciertos tipos de instituciones sociales y amenazadas por otros. Thomas Jefferson pensaba que las virtudes sólo podían florecer en una sociedad de pequeños agricultores; Adam Ferguson, desde criterios bastante más complejos, consideró a las instituciones de la sociedad moderna comercial por lo menos amenazadoras para algunas virtudes tradicionales. La sociología de Ferguson es la contrapartida empírica de la descripción conceptual de las virtudes que he dado, una sociología que preten-

de poner de manifiesto la conexión causal y empírica entre virtudes, prácticas e instituciones. Este tipo de descripción conceptual tiene fuertes implicaciones empíricas; suministra un esquema explicativo que podemos probar en los casos particulares. Además, mi tesis tiene contenido empírico en otro aspecto; conlleva que sin las virtudes no sólo no puede existir reconocimiento alguno de lo que he llamado bienes internos, sino sólo de los bienes externos al contexto de las prácticas. Y en cualquier sociedad que sólo reconozca los bienes externos, la competitividad será el rasgo dominante y aun el exclusivo. Tenemos un retrato brillante de tal sociedad en la descripción de Hobbes del estado de naturaleza; y el informe del profesor Turnbull sobre el destino de los ik apunta que la realidad social puede confirmar del modo más aterrador mi tesis y la de Hobbes.

Las virtudes no mantienen la misma relación con los bienes internos que con los externos. La posesión de las virtudes, y no sólo su apariencia y simulacro, es necesaria para lograr los bienes internos; en cambio, la posesión de las virtudes muy bien puede impedirnos el logro de los bienes externos. Debo recalcar aquí que los bienes externos son bienes auténticos. No sólo son típicos objetos del deseo humano, cuya asignación es lo que da significado a las virtudes de la justicia y la generosidad, sino que además nadie puede despreciarlos sin caer en cierto grado de hipocresía. Sin embargo, es notorio que el cultivo de la veracidad, la justicia y el valor, siendo el mundo como es contingentemente, a menudo nos impedirá ser ricos, famosos y poderosos. Por tanto, aunque pudiéramos esperar lograr los modelos de excelencia y los bienes internos de ciertas prácticas poseyendo las virtudes, y también llegar a ser ricos, famosos y poderosos, las virtudes son siempre un obstáculo potencial para esta cómoda ambición. Por tanto, en una sociedad concreta donde hubiera llegado a ser dominante la búsqueda de bienes externos, cabría esperar una decadencia del concepto de las virtudes, hasta llegar casi a la desaparición total, si bien podrían abundar los simulacros.

Ha llegado el momento de preguntarse hasta dónde esta descripción parcial del concepto central de virtud —y debo subrayar que hasta el momento no he pasado de la primera etapa de tal descripción— es fiel a la tradición que he delineado. ¿Hasta dónde y de qué manera es aristotélico?, por ejemplo. Felizmente no es aristotélico en dos aspectos en que gran parte del resto de la tradición también discrepa de Aristóteles. El primero, que aunque esta descripción de las virtudes es teleológica, no exige acuerdo alguno con la biología metafísica de Aristóteles. Y el segundo, que precisamente a causa de la multiplicidad de las prácticas humanas y la consiguiente multiplicidad de los bienes en cuya búsqueda pueden las virtudes ejercerse (bienes que a menudo son contingentemente incompatibles y rivales, y que por tanto se disputan nuestra atención), el conflicto no surgirá solamente de las imperfecciones del carácter individual. En esos dos puntos precisamente parece más impugnable la interpretación de las virtudes de Aristóteles; por tanto, si esta descripción socialmente teleológica puede apoyar la interpretación general de las virtudes según Aristóteles lo mismo que su. descripción biológicamente teleológica, podemos considerar que las diferencias con respecto a Aristóteles más bien refuerzan el punto de vista general aristotélico, en vez de debilitarlo.

Tres aspectos, al menos, de mi descripción son claramente aristotélicos. El primero requiere, para ser completo, elaboración convincente de las mismas distinciones y conceptos que exigía la interpretación de Aristóteles: la voluntariedad, la distinción entre virtudes intelectuales y virtudes de carácter, la relación entre los talentos naturales y las pasiones y la estructura del razonamiento práctico. En cada uno de estos temas ha de defenderse una opinión muy semejante a la de Aristóteles, si mi propia descripción ha de ser plausible.

En segundo lugar, mi descripción puede amoldarse a conceptos aristotélicos de placer y gozo; en cambio, lo que resulta de interés, es irreconciliable con cualquier visión utilitarista y más en particular

con la interpretación de las virtudes según Franklin. Podemos plantearnos estas cuestiones imaginando que alguien, después de considerar mi descripción de las diferencias entre bienes internos y bienes externos de una práctica, preguntara ¿dónde se clasificarían, si fuera posible hacerlo, el placer o el gozo? La respuesta es que algunos tipos de placer a un lado, y otros a otro.

El que alcanza la excelencia en una práctica, el que juega bien al ajedrez o al fútbol, el que lleva a cabo con éxito una investigación en física o un experimento en pintura, disfruta lo mismo su éxito como la actividad necesaria para alcanzarlo. Así le ocurre a quien, aunque no supere límites con sus logros, juega, piensa o actúa tratando de superarlos. Como dice Aristóteles, el gozo de la actividad y el gozo del logro no son los fines a los que tiende el agente, pero el gozo procede del éxito en la actividad, de modo que la actividad lograda y la actividad gozada son uno y el mismo estado. Por tanto, tender al uno es tender al otro; y de ahí que también sea fácil confundir la búsqueda de la excelencia con la búsqueda del gozo en este sentido específico. Esta confusión en particular es bastante inofensiva; no es inofensiva, por el contrario, la confusión del gozo en este sentido específico con otras formas de placer.

Porque ciertas formas de placer son bienes externos, junto con el prestigio, el rango, el poder y el dinero. No todo placer es gozo resultante de una actividad lograda; están los placeres psicológicos o físicos independientes de cualquier actividad. Tales estados —por ejemplo, el producido en un paladar normal por las sensaciones cercanas, sucesivas y combinadas causadas por las ostras de Colchester, la pimienta de Cayena y un Veuve de Cliquot— pueden ser bienes externos, recompensas externas que pueden conseguirse por dinero o recibirse en virtud del prestigio. De ahí que los placeres se categoricen correcta y apropiadamente a tenor de la clasificación entre bienes externos e internos.

Esta clasificación no cabe en la interpretación frankliniana de las virtudes, que se estructura enteramente en términos de relaciones externas y de bienes externos. Por tanto, aunque en esta fase de la argumentación yo pretenda que mi descripción abarca el concepto central de virtud según las tradiciones clásica y medieval, también está igualmente claro que hay más de una concepción posible de las virtudes y que el punto de vista de Franklin o cualquier otra interpretación utilitarista que pueda aceptarse entrañará rechazar la tradición clásica y viceversa.

Un punto crucial de incompatibilidad fue observado por D. H.

Lawrence hace ya mucho. Cuando Franklin dice «usa poco del sexo, si no es para la salud o la procreación ...», Lawrence replica «nunca uses del sexo». Lo característico de la virtud es que para ser eficaz y producir los bienes internos que son su recompensa, debe ejercerse sin reparar en consecuencias. Resulta que —y esto es, al menos en parte, otra pretensión empírico-factual— aunque las virtudes sean precisamente aquellas cualidades que nos conducen al logro de cierta clase de bienes, no obstante, a menos que las practiquemos desvinculadas de cualquier conjunto concreto de circunstancias contingentes, es decir que produzcan o no esos bienes, no podremos poseerlas en absoluto. No podemos ser auténticamente valientes o veraces y serlo sólo ocasionalmente. Además, como hemos visto, el cultivo de las virtudes siempre puede, como a menudo ocurre, impedir el logro de los bienes externos que son la marca mundana del éxito. El camino hacia el éxito en Filadelfia y el camino hacia el cielo quizá, después de todo, no coincidan.

Más aún, ahora podemos especificar una dificultad fundamental de cualquier versión del utilitarismo, que se añade a las ya vistas. En el utilitarismo no tiene cabida la distinción entre bienes internos y bienes externos a una práctica. No sólo no marcó esta distinción ningu-

no de los utilitaristas clásicos, no hallándose la misma en los escritos de Bentham ni en los de Mili o Sidgwick, sino que además los bienes internos y los bienes externos no son conmensurables entre sí. De ahí que la noción de suma de bienes, y a fortiori la noción de suma de felicidad, a la luz de lo que se dijo acerca de las clases de placer y gozo, y como simple fórmula o concepto de utilidad, ya sea según Franklin, Bentham o Mili, carezcan de sentido. No obstante, conviene recordar que, si bien esta distinción es ajena al pensamiento de Mili, es plausible y nada condescendiente suponer que algo parecido quiso decir en El utilitarismo cuando distinguió entre placeres «más altos» y «más bajos». Aunque no se puede ir más lejos que suponer ese parecido, porque la educación de J. S. Mili le había dado una visión limitada de la vida y fuerzas humanas; le había incapacitado, por ejemplo, para apreciar los juegos, por la misma razón que le capacitaba para apreciar la filosofía. No obstante, la noción de que la búsqueda de la excelencia por un camino que acrezca los talentos humanos está en el corazón de la vida humana, se encuentra con facilidad no sólo en el pensamiento político y social de J. S. Mili, sino también en su vida y en la de la señora Taylor. Si yo tuviera que proponer ejemplos humanos de ciertas virtudes tal y como las entiendo, tendría que dar muchos nombres, como los de San Benito, San Francisco de Asís y Santa Teresa, pero también los de Federico Engels, Eleanor Marx y León Trotski. Pero, en verdad, el de John Stuart Mili tendría que citarse entre todos ésos.

Tercero, mi descripción es aristotélica porque vincula valoración y explicación de modo típicamente aristotélico. Desde un punto de vista aristotélico, decir que ciertas acciones manifiestan o dejan de manifestar una virtud o virtudes, nunca es sólo valorar; es también dar el primer paso para explicar el por qué se realizaron esas acciones y no otras. De ahí que para un aristotélico, mucho más que para un platónico, el destino de una ciudad o un individuo pueda explicarse citando la injusticia de un tirano o el valor de sus defensores. En realidad,

sin alusión al lugar que la justicia o la injusticia, el valor y la cobardía juegan en la vida humana, apenas puede darse explicación auténtica. De donde resulta que los proyectos explicativos de las modernas ciencias sociales, el canon metodológico consistente en aislar de toda valoración «los hechos» —según el concepto de «los hechos» que he descrito en el capítulo 7—, está abocado al fracaso. El hecho de que alguien sea o no valiente no puede admitirse como «un hecho» por parte de quienes aceptan ese canon metodológico. Mi descripción de las virtudes está en este punto completamente en la misma línea que la de Aristóteles. Pero ahora puede surgir la pregunta: esa descripción tal vez sea aristotélica en muchos aspectos, pero ¿no será falsa en algunos? Consideremos la siguiente e importante objeción.

En parte he definido las virtudes por el lugar que les corresponde en las prácticas. Pero seguramente, podría apuntarse, algunas prácticas —esto es, algunas actividades coherentemente humanas que responden a la descripción de lo que he llamado práctica— son malas. Como se ha sugerido al discutir con algunos filósofos morales este tipo de descripción de las virtudes, la tortura y el sadomasoquismo sexual podrían ser ejemplos de prácticas. Pero, ¿cómo puede ser virtud una disposición, si es de la clase de disposición que mantiene una práctica, cuando el resultado de esa práctica sea un mal? Mi respuesta a esta objeción se divide en dos partes.

En primer lugar, concedo que puede haber prácticas, en el sentido en que entiendo el concepto, que son simplemente malas. No es que esté convencido de que las haya, y de hecho no creo que la tortura ni la sexualidad sadomasoquista respondan a la descripción de práctica que he utilizado en mi interpretación de las virtudes. Pero no quiero que mi alegato descanse en esta falta de convicción, en especial porque está claro, en tanto que cuestión contingente, que muchos tipos de práctica en ocasiones pueden ser productores de mal. El conjunto de las prácticas incluye las artes, las ciencias y cierto tipo de juegos in-

telectuales y atléticos. Y es a la vez obvio que cualquiera de ellas puede, bajo ciertas condiciones, ser fuente de mal: el deseo de sobresalir y vencer puede corromper, un artista puede obsesionarse con la pintura y abandonar a su familia, lo que al principio fuera un pretexto honorable de guerra puede resultar salvaje crueldad. Pero, ¿qué resulta de esto?

Mi postura, ciertamente, no conlleva que debamos excusar o condonar tales males ni que todo lo que resulta de una virtud sea correcto. Tengo por cierto que a veces el valor es el soporte de la injusticia, que la fidelidad puede respaldar a un agresor criminal y que la generosidad perjudica en ocasiones la capacidad de hacer el bien. Pero negar esto sería chocar con los hechos empíricos invocados para criticar la opinión de Tomás de Aquino acerca de la unidad de las virtudes. Que las virtudes en principio necesitan ser definidas y explicadas por referencia a la noción de práctica, en modo alguno nos obliga a aprobar todas las prácticas en todas las circunstancias. Que las virtudes, como la misma objeción presupone, no se definan en términos de prácticas buenas y correctas, sino de prácticas, no conlleva ni implica que las prácticas, tal como realmente se llevan a cabo en tiempos y lugares concretos, no tengan necesidad de crítica moral. Y las fuentes para tal crítica no nos faltan. En primer lugar, no hay inconsistencia alguna en apelar a las exigencias de una virtud para criticar una práctica. La justicia puede definirse en principio como la disposición que es necesaria, en su modo particular, para mantener las prácticas; de esto no resulta que, por el hecho de seguir las exigencias de una práctica, no hayan de ser condenadas las violaciones de la justicia. Además, en el capítulo 12 ya señalé que una moral de las virtudes requiere como contrapartida un concepto de ley moral. Sus requerimientos también deben ser satisfechos por las prácticas. Pero, se podría preguntar, ¿no implica todo esto la necesidad de decir algo más acerca del lugar que corresponde a las prácticas en un contexto moral más amplio? Ya he subrayado que el alcance de cualquier virtud para la vida humana va

más allá de las prácticas que en principio la definen. ¿Cuál es entonces el lugar de las virtudes en el terreno más amplio de la vida humana?

He recalcado al comienzo que una descripción de las virtudes en términos de prácticas no podría ser sino elemental y parcial. ¿Cómo procede, pues, complementarla? Hasta el momento la diferencia más notable entre mi interpretación y la que podría llamarse aristotélica es que, aun no habiendo restringido en modo alguno el ejercicio de las virtudes al contexto de las prácticas, he precisado el significado y la función de aquéllas a partir de éstas. En cambio, Aristóteles precisa ese significado y esa función usando la noción de una vida humana completa a la que pudiéramos llamar buena. Parece entonces que la pregunta ¿de qué carecería un ser humano que careciera de virtudes? debe recibir una respuesta que abarque más de lo que hasta ahora se ha dicho. Tal individuo no fracasaría meramente en muchos aspectos concretos, por lo que se refiere a la excelencia que puede alcanzarse por medio de la participación en prácticas y a la relación humana que mantener tal excelencia exige. Su propia vida, vista en conjunto, quizá fuera imperfecta. No sería la clase de vida que alguien describiría si tratara de responder a la pregunta ¿cuál es el mejor tipo de vida que un hombre o mujer de esta clase puede vivir? Y no se puede responder a esta pregunta sin que surja, entre otras, la de Aristóteles: ¿cuál es la vida buena para el hombre? Consideremos las tres razones por las cuales la vida humana, si estuviera informada sólo por el concepto de virtud hasta aquí esbozado, sería imperfecta.

Para empezar, estaría invadida por un exceso de conflictos y de arbitrariedad. Antes he argumentado que el mérito de la interpretación de las virtudes en términos de multiplicidad de bienes es que admite la posibilidad del conflicto trágico, mientras que la de Aristóteles no. Pero puede motivar también, incluso en la vida de un ser virtuoso y disciplinado, demasiadas ocasiones en que se plantee un conflicto de lealtades. Las demandas de una práctica pueden ser incompatibles

con las de otra, de tal manera que puede uno hallarse oscilando en la indecisión y no realizando elecciones racionales. Éste parece haber sido el caso de T. H. Lawrence. Comprometerse con mantener una clase de comunidad en donde puedan florecer las virtudes puede ser incompatible con la devoción que una práctica en particular, la de las artes por ejemplo, exige. Así, pueden existir tensiones entre las exigencias de la vida familiar y las del arte —problema que Gauguin resolvió o quizá no pudo resolver yendo a Polinesia—, o entre las de la política y las de las artes, problema que Lenin resolvió o quizá resolvió mal negándose a escuchar a Beethoven.

Si la vida de las virtudes está continuamente puntuada de elecciones en que la conservación de una lealtad implique la renuncia aparentemente arbitraria a otra, puede parecer que los bienes internos a las prácticas no derivan su autoridad, al fin y al cabo, sino de nuestra elección- individual; porque cuando bienes diferentes nos obligan en direcciones diferentes e incompatibles, yo tengo que elegir entre pretensiones rivales. El yo moderno, con su falta de criterio para elegir, reaparece aparentemente en un contexto ajeno, el de un mundo que pretendía ser aristotélico. Esta acusación podría rebatirse, en parte, volviendo a la pregunta de por qué tanto bienes como virtudes tienen autoridad sobre nuestras vidas y repitiendo lo que se ha dicho antes en este capítulo. Pero esta réplica sólo sería concluyeme en parte; la noción distintivamente moderna de elección reaparecería, aunque fuera con alcance más limitado del que normalmente pretende.

En segundo lugar, sin un concepto dominante de telos de la vida humana completa, concebida como unidad, nuestra concepción de ciertas virtudes individuales es parcial e incompleta. Considérense dos ejemplos. La justicia, según Aristóteles, se define por dar a cada persona lo que le es debido o merece. Merecer el bien es haber contribuido de alguna forma substancial al logro de aquellos bienes, la participación en los cuales y la común búsqueda de los cuales pro-

porcionan los fundamentos a la comunidad humana. Pero los bienes internos a las prácticas, incluyendo los bienes internos a la práctica de promover y mantener formas de comunidad, necesitan jerarquizarse y valorarse de alguna manera si vamos a juzgar sus méritos relativos. Así, cualquier aplicación substantiva del concepto aristotélico de justicia requiere un entendimiento de los bienes, comprendido el que va más allá de la multiplicidad de los bienes que informan las prácticas. Y lo que pasa con la justicia, pasa con la paciencia. La paciencia es la virtud de esperar atentamente y sin quejas, lo que no significa que se deba esperar de este modo por cualquier cosa. Para tratar la paciencia como virtud hay que responder adecuadamente a la pregunta ¿esperar por qué? Dentro del contexto de las prácticas puede darse una respuesta parcial, aunque adecuada para bastantes propósitos: la paciencia de un artesano con un material difícil, o la de un profesor con un alumno lento, o la de un político en las negóciaciones, son variedades de la paciencia. Pero, ¿y si el material es demasiado difícil, el alumno demasiado lento, las negociaciones demasiado frustrantes? ¿Debemos agotar siempre un cierto límite en interés de la práctica misma? Los glosadores medievales de la virtud de la paciencia pretendían que hay ciertos tipos de situación en que la virtud de la paciencia exige que yo siga con determinada persona o tarea, situaciones en que, como ellos hubieran dicho, se me exige incorporar a mi actitud hacia esta persona o tarea algo parecido a la paciente actitud de Dios para con su creación. Pero esto sólo es posible si la paciencia sirve a algún bien dominante, a algún telos que justifique el postergar otros bienes a lugar subordinado. Así, resulta que el contenido de la virtud de la paciencia depende de cómo ordenemos jerárquicamente los variados bienes y, a fortiori, de si somos capaces de ordenar racionalmente esos bienes en primer lugar.

He apuntado que salvo cuando exista un telos que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya el bien de la vida humana completa, el bien de la vida humana concebido como una uni-

dad, ocurre que cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes. Estas dos consideraciones se subrayan con una tercera: que existe al menos una virtud reconocida por la tradición que no puede especificarse si no es por referencia a la totalidad de la vida humana. Es la virtud de la integridad. «La pureza de corazón —dijo Kierkegaard— es querer una sola cosa.» Esta noción de único propósito de toda una vida no puede tener aplicación si esa vida entera no la tiene.

Por tanto es evidente que mi descripción preliminar de las virtudes en función de las prácticas, aunque bastante amplia, dista de abarcar todo lo que la tradición aristotélica enseñó acerca de las virtudes. También está claro que para dar una descripción que sea a la vez más adecuada a la tradición y más defendible racionalmente, hay que plantear una pregunta que la tradición aristotélica consideraba presupuesta a tal punto en el mundo premoderno, que nunca fue necesario formularla explícita y concretamente. Esta pregunta es: ¿es racionalmente justificable el concebir a cada vida humana como una unidad, es decir, que tenga sentido definirla como provista de su bien propio y, por lo tanto, podamos entender las virtudes como si su función consistiera en permitir que el individuo realice por medio de su vida un tipo de unidad con preferencia a otro?

15. LAS VIRTUDES, LA UNIDAD DE LA VIDA HUMANA Y EL CONCEPTO DE TRADICIÓN

Cualquier intento contemporáneo de encarar cada vida humana como un todo, como una unidad, cuyo carácter provee a las virtudes de un telos adecuado, encuentra dos tipos diferentes de obstáculo, uno social y otro filosófico. Los obstáculos sociales derivan del modo en que la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal. Así, la infancia y la ancianidad han sido separadas del resto de la vida humana y convertidas en dominios distintos. Y con todas esas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad de la vida del individuo que por ellas pasa, sea lo que se nos ha enseñado a pensar y sentir.

Los obstáculos filosóficos derivan de dos tendencias distintas, una de ellas más domesticada que pensada por la filosofía analítica, y la otra radicada tanto en la teoría sociológica como en el existencialismo. La primera es la tendencia a pensar atomísticamente sobre la acción humana y a analizar acciones y transacciones complejas descomponiéndolas en elementos simples. De ahí la recurrencia en más de un contexto de la noción de «acción básica». Que las acciones particulares derivan su carácter en tanto que partes de conjuntos más amplios, es un punto de vista ajeno a nuestra manera habitual de pensar y, sin embargo, es al menos necesario considerarlo para empezar a entender cómo una vida puede ser algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales.

Así, también la unidad de la vida humana se nos torna invisible cuando se realiza una separación tajante entre el individuo y los pape-

les que representa, separación característica no sólo del existencialismo de Sartre, sino también de la teoría sociológica de Ralf Dahrendorf (o entre los diversos papeles o cuasi-papeles desempeñados en una vida individual, de tal manera que la vida termina por parecer una serie de episodios sin conexión, en una liquidación del yo característica, como ya he puesto de relieve, de la teoría sociológica de Goffman). En el capítulo 3 apunté que ambos conceptos del yo, el sartriano y el goffmancsco, son muy típicos de los modos de pensamiento y práctica de la modernidad. Por tanto, no debe sorprendernos que un yo así concebido no pueda concebirse como soporte de las virtudes aristotélicas.

Porque un yo separado de sus papeles al modo sartriano pierde el ámbito de relaciones sociales donde funcionan o deberían funcionar las virtudes aristotélicas. Los modelos de la vida virtuosa caerían bajo la acusación de convencionalismo que Sartre pone en la boca de Antoine Roquentin en La náusea, y que postula por sí mismo en El Ser y la Nada. En realidad, el rechazo de la inautenticidad de las relaciones sociales convencionales por parte del yo tiene como resultado el que la integridad se degrade en Sartre.

Al mismo tiempo la liquidación del yo en un conjunto de áreas separadas de papeles a representar, no concede alcance para el ejercicio de las disposiciones que pudieran considerarse auténticas virtudes en un sentido aunque fuese remotamente aristotélico. Porque una virtud no es una disposición que se ponga en práctica para tener éxito solamente en un tipo particular de situación. Lo que se suelen llamar las virtudes de un buen organizador, de un administrador, de un jugador o de un corredor de apuestas, son habilidades profesionales, profesionalmente empleadas en aquellas situaciones en que pueden ser eficaces, pero no virtudes. Alguien que posea auténticamente una virtud seguramente la manifestará en situaciones muy diversas, en muchas de las cuales la práctica de la virtud no puede sentir ninguna pretensión de eficacia como se espera que ocurra con una habili-

dad profesional. Héctor muestra el mismo valor cuando se despide de Andrómaca que cuando combate con Aquiles; Eleanor Marx mostró la misma piedad en su relación con su padre, en su trabajo con los sindicalistas y en su lío con Aveling. Y la unidad de la virtud en la vida de alguien es inteligible sólo como característica de la vida entera, de la vida que puede ser valorada y concebida como un todo. De ahí que, así como en la exposición de los cambios y fragmentaciones de la moral que acompañaron al alba de la modernidad, según se ha descrito en la primera parte de este libro, cada etapa de la emergencia de las visiones típicamente modernas acerca de los juicios morales fue acompañada por la correspondiente etapa de emergencia de los conceptos típicamente modernos del yo, parecidamente ahora, al definir el concepto premoderno de virtud que me ocupa, ha sido preciso decir algo sobre el concepto concomitante de yo, un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración.

Tal concepto de yo quizá nos sea más familiar de lo que a primera vista parece. Precisamente porque ha tenido un papel clave en las culturas que nos han precedido, no sería sorprendente que todavía resultara una presencia inconsciente en muchas de nuestras maneras de pensar y actuar. Por ello, no será inoportuno que pasemos revista a algunas de las intuiciones conceptuales acerca de las acciones humanas y el yo que más damos por supuestas y claramente correctas, para mostrar lo natural que es pensar el yo de modo narrativo.

Es un lugar común conceptual, tanto para los filósofos como para los agentes ordinarios, que un mismo segmento de la conducta humana puede caracterizarse de muchas maneras. A la pregunta ¿qué hace él? son posibles diferentes respuestas sin faltar a la verdad ni a la propiedad: «cava», «hace ejercicio», «arregla el jardín», «se prepara para el invierno» o «complace a su mujer». Algunas de estas respuestas describirán las intenciones del agente, otras las consecuencias no preme-

ditadas de su acción, y de esas consecuencias impremeditadas algunas pueden ser tales que el agente sea consciente de ellas y otras no. Lo importante es darse cuenta en seguida de que cualquier respuesta a la cuestión de cómo vamos a entender o explicar un segmento dado de conducta presupondrá alguna respuesta previa a la cuestión de cómo se relacionan entre sí las respuestas correctas a la pregunta ¿qué hace él? Porque si la intención primordial de alguien es arreglar el jardín antes del invierno, y sólo de pasada hacer ejercicio y complacer a su mujer, tenemos un tipo de conducta que explicar; pero si la intención primordial del agente era complacer a su mujer y de paso hacer ejercicio, la explicación es completamente distinta y tendremos que observar la conducta desde otra dirección para entenderla y explicarla.

En el primer caso, el episodio se ha situado en el ciclo anual de actividad doméstica, y la conducta encarna una intención que presupone un tipo particular de ambiente de casa con jardín, con la peculiar historia narrativa de esta escena de la que este segmento de conducta ha pasado a ser un episodio. En el segundo ejemplo, el episodio se ha situado en la historia narrativa del matrimonio, ambiente social muy diferente, aunque relacionado. Es decir, que no podemos caracterizar la conducta con independencia de las intenciones y ni éstas con independencia de las situaciones que las hacen inteligibles tanto a los mismos agentes como a los demás.

Uso aquí la palabra «situación» como término relativamente inclusivo. Una situación social puede ser una institución, puede ser lo que he llamado una práctica o puede ser un ambiente humano de cualquier otra clase. Pero lo fundamental de la noción de situación tal como voy a entenderla es que una situación tiene una historia, dentro de la cual no sólo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además no puede ser de otro modo, ya que sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo, la historia del agente individual y de sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprensible. Por supuesto,

un mismo fragmento de conducta puede pertenecer a más de una situación: hay al menos dos modos diferentes de que esto ocurra.

En mi primer ejemplo, la actividad del agente puede formar parte tanto del ciclo de la actividad casera como del de su matrimonio, dos historias que se interseccionan. La casa puede tener su propia historia de siglos, como la tienen algunas granjas europeas, historias en que la granja manifiesta una vida propia, cualesquiera que hayan sido las diferentes familias que la han habitado en distintos períodos; un matrimonio puede tener también su propia historia, historia que en sí misma presupone alcanzado cierto punto en la historia de la institución matrimonial. Si relacionamos algunos segmentos de conducta en particular de una forma precisa con las intenciones de un agente y por lo tanto con las situaciones en que ese agente interviene, tendremos que entender de forma precisa cómo se relacionan las diferentes caracterizaciones correctas de la conducta del agente, identificando en primer lugar cuáles son las características que hacen referencia a una intención y cuáles no, y clasificando después los temas de ambas categorías.

Donde estén presentes las intenciones, necesitamos saber qué intención o intenciones son las primordiales, es decir, con cuál de ellas ocurre que si el agente albergara otra no habría realizado tal acción. Así, si sabemos que un hombre está arreglando su jardín con el propósito autoconfesado de hacer un ejercicio saludable y agradar a su mujer, no sabremos cómo entender lo que hace antes de conocer la respuesta a preguntas tales como si continuaría cuidando el jardín si, sin dejar de creer que era un ejercicio saludable, descubriera que a su esposa no le gustara que lo hiciera, y si continuaría cuidando el jardín si dejara de creer que era un ejercicio saludable, aunque continuara convencido que complacía a su mujer, y si continuaría cuidando el jardín si cambiara de opinión en ambos puntos. Es decir, necesitamos conocer algunas de sus creencias y saber cuáles de ellas son causalmente eficaces; y necesitamos saber si ciertas hipótesis de verificación

son verdaderas o falsas. Y antes de enterarnos de todo esto, no sabremos cómo caracterizar correctamente la conducta del agente.

Considérese otro ejemplo igualmente trivial, el del conjunto de respuestas compatibles y correctas a la pregunta ¿qué hace él?: «escribe una frase», «termina su libro», «contribuye al debate de la teoría de la acción», «intenta ganar una cátedra». Aquí, las intenciones pueden ordenarse en función del intervalo de tiempo al que se hace referencia. Las intenciones a corto plazo sólo pueden hacerse inteligibles por referencia a algunas intenciones a más largo plazo; y la caracterización de la conducta en términos de intenciones a largo plazo sólo puede ser correcta si algunas de las caracterizaciones de intenciones en términos a corto plazo son también correctas. De ahí que la conducta sólo se caracterice adecuadamente cuando sabemos qué intenciones a largo y muy largo plazo se invocan y cómo las intenciones a corto plazo se relacionan con aquéllas. Una vez más, nos vemos implicados en una narrativa.

Por tanto, las intenciones necesitan ser ordenadas tanto causal como temporalmente y ambas ordenaciones harán referencia a las situaciones, referencias ya indirectamente aludidas con los términos elementales «jardín», «esposa», «libro» y «cátedra». Además, la identificación correcta de las creencias del agente será constituyente esencial de esta tarea; fracasar en este punto significaría fracasar en el empeño completo. (La conclusión puede parecer obvia; pero conlleva ya una consecuencia importante. No existe una «conducta» identificable previa e independientemente de las intenciones, creencias y situaciones. De ahí que el proyecto de una ciencia de la conducta adquiera carácter misterioso y algo extravagante. No es que tal ciencia sea imposible, sino que apenas podría ser otra cosa sino una ciencia del movimiento físico no interpretado, tal como quiere B. F. Skinner. No es mi tema examinar aquí los problemas de Skinner; pero conviene recordar que no está demasiado claro lo que sería un experimento cien-

tífico para un skinneriano, dado que el concepto de experimento implica intención y conducta informada. Lo que estaría completamente condenado al fracaso sería el proyecto de una ciencia, digamos, de la conducta política, desvinculada del estudio de las intenciones, creencias y situaciones. Es interesante observar que la expresión «ciencias de la conducta» trascendió por primera vez en el Ford Foundation Report de 1953, definiéndose entonces «conducta» de modo que incluyera lo que llamaron «las conductas subjetivas, como las actitudes, las creencias, las expectativas, las motivaciones y las aspiraciones», así como también «los actos manifiestos», aunque la terminología del informe parece indicar que se pretende catalogar dos conjuntos distintos para estudiarlos por separado. Si lo que se ha argumentado hasta ahora es correcto, sólo existe un conjunto.)

Considérese lo que implica la argumentación desarrollada hasta aquí en cuanto a la interrelación entre lo intencional, lo social y lo histórico. Identificamos una acción particular solamente invocando dos tipos de contexto, implícita si no explícitamente. Colocamos las intenciones del agente dentro del orden causal y temporal por referencia a su papel en su historia; y las colocamos también por referencia a su papel en la historia de la situación o situaciones en que intervienen. Al hacer esto, al determinar qué eficacia causal tuvieron las intenciones del agente en uno o más sentidos, y si las intenciones a corto plazo tuvieron éxito o fracasaron en pasar a ser constituyentes de las intenciones a largo plazo, nosotros mismos escribimos buena parte de las historias. Cierta clase de historia narrativa resulta ser el género básico y esencial para caracterizar las acciones humanas.

Es importante dejar clara la diferencia entre el punto de vista presupuesto por esta argumentación y el de aquellos filósofos analíticos que han construido teorías de las acciones humanas que usan la noción central de «una» acción humana. Una línea de acontecimientos humanos se contempla como una secuencia compleja de acciones in-

dividuales, y la pregunta natural es: ¿cómo individualizar las acciones humanas? Hay contextos en que tales nociones están en su ambiente. Por ejemplo, en las recetas de un libro de cocina las acciones están individualizadas precisamente de la misma manera en que algunos filósofos analíticos creen poder individualizar todas las acciones. «Tome seis huevos. Rómpalos en un recipiente. Añada harina, sal, azúcar, etc.» Pero lo decisivo de estas acciones es que cada uno de sus elementos sólo se entiende como acción en tanto que posible elemento de una secuencia. Más aún, incluso esa secuencia exige el contexto para ser inteligible. Si en medio de mi lectura de la ética de Kant, de repente, rompo seis huevos en un recipiente y añado harina y azúcar, sin interrumpir mientras tanto mi exégesis kantiana, no he realizado una acción inteligible por mucho que estuviera siguiendo la secuencia prescrita por Carmencita la Buena Cocinera.

A esto podría contestarse que, naturalmente, he realizado una acción o un conjunto de acciones, aunque no una acción inteligible. A esto replicaría que el concepto de acción inteligible es más fundamental que el de acción tal cual. Las acciones ininteligibles son candidatos fracasados a la categoría de acción inteligible; el incluir las acciones ininteligibles y las inteligibles en una misma clase, y por tanto caracterizar la acción en términos de que los actos de ambas son de la misma categoría, es cometer el error de ignorarlo. Es también minusvalorar la importancia central del concepto de inteligibilidad.

La importancia del concepto de inteligibilidad está muy relacionada con el hecho de que la más básica de las distinciones que están embebidas en nuestro discurso y nuestra práctica en este aspecto es la distinción entre los seres humanos y los otros seres. A los humanos pueden pedírseles cuentas de sus acciones; a los otros seres no. Identificar un acontecimiento como acción es en su ejemplo paradigmático, identificarlo con una descripción que nos lo haga inteligible partiendo de las intenciones, motivos, pasiones y propósitos de un

agente humano. Por tanto, es entender una acción como algo imputable a alguien, acerca de lo que siempre es apropiado interrogar al agente para que nos dé cuenta inteligible de ello. Cuando según todas las apariencias un acontecimiento es la acción premeditada de un agente humano, pero no obstante no podemos identificarla, estamos desconcertados intelectual y prácticamente. No sabemos cómo responder; no sabemos cómo explicarla; ni siquiera sabemos cómo caracterizarla mínimamente como acción inteligible; nuestra distinción› entre lo humanamente imputable y lo meramente natural parece que se ha venido abajo. Y esta clase de desconcierto se da en muchos tipos diferentes de situación: cuando encontramos culturas distintas, o incluso estructuras sociales distintas dentro de nuestra cultura, o nos encontramos con ciertos tipos de paciente neurótico o psicótico (en realidad, es la ininteligibilidad de las acciones de tales pacientes lo que les lleva a ser tratados como pacientes; las acciones ininteligibles tanto para el agente como para cualquiera se entienden, correctamente, como un tipo de dolencia), y también las encontramos en la vida diaria. Consideremos un ejemplo.

Estoy esperando el autobús y un joven que está a mi lado dice de repente: «El nombre del pato salvaje común es Histrionicus histrionicus histrionicus». El significado de la frase que ha proferido no es ningún problema; el problema es responder a la pregunta ¿qué se ha hecho al proferirla? Supongamos que precisamente se trata de alguien que profiere frases así al azar; podría ser una forma de locura. La acción se volvería inteligible si algo de lo que sigue resultara cierto: que me ha confundido con alguien que ayer se le acercó en la biblioteca y le preguntó: «¿sabría por casualidad el nombre latino del pato salvaje común?». O que acaba de salir de una sesión con su psicoterapeuta, que le ha instado a vencer su timidez y a trabar conversación con desconocidos. «Pero ¿qué les digo?» « ¡Bah, cualquier cosa!» O es un espía soviético que espera una cita convenida y ha usado el santo y seña codificado para identificarse con su contacto. En cada uno de es-

tos casos, el acto se hace inteligible, porque encuentra su lugar en una narración.

A esto puede replicarse que no es necesario añadir tal narración para que ese acto se haga inteligible. Todo cuanto se necesita es la posibilidad de identificar qué clase de acto verbal se ha producido («estaba contestando a una pregunta»), o a qué propósito sirve su frase («intentaba atraer su atención»). Pero los actos verbales y los propósitos pueden ser también inteligibles o ininteligibles. Supongamos que la persona de la parada del autobús explicase su frase diciendo: «estaba contestando a una pregunta». Yo le respondo: «pero yo no le he preguntado nada que tenga esto como respuesta». Él dice: «ya lo sé». Una vez más, su acción se ha vuelto ininteligible. Y podría fácilmente construirse un ejemplo paralelo que mostrase que el mero hecho de que una acción sirva para ciertos propósitos de tipo reconocible no es suficiente para hacerla inteligible. Tanto los propósitos como los actos verbales requieren, pues, un contexto.

El tipo más familiar de contexto por referencia al cual se vuelven inteligibles los propósitos y los actos verbales es la conversación. La conversación es un rasgo tan omnipresente en el mundo humano, que suele sustraerse a la consideración filosófica. Sin embargo, quítese la conversación de la vida humana y ¿qué queda? Consideremos lo que implica seguir una conversación y encontrarla inteligible o ininteligible. (Encontrar inteligible una conversación no es lo mismo que entenderla; una conversación que oigo de refilón puede ser inteligible, pero puedo no entenderla.) Si escucho una conversación entre dos personas, mi capacidad para seguir el hilo de la conversación implicará la capacidad para encajarla en un conjunto de descripciones acerca del grado de coherencia: «una pendencia de borrachos», «desacuerdo intelectual serio», «trágica incomprensión mutua», «cómico y absurdo malentendido», «penetrante intercambio de puntos de vista», «lucha por dominar al interlocutor», «intercambio trivial de cotilleos».

El uso de palabras como «trágico», «cómico», «absurdo» no es marginal en estas valoraciones. Clasificamos las conversaciones por géneros, lo mismo que las narrativas literarias. En realidad, una conversación es una pieza dramática, aunque sea muy breve, donde los participantes no sólo son actores, sino también coautores que elaboran de acuerdo o en desacuerdo su producción conjunta. Porque las conversaciones no sólo pertenecen a géneros como las obras teatrales y las novelas; también tienen principios, nudos y desenlaces como las obras literarias. Conllevan revelaciones y cambios súbitos y pasan por momentos culminantes. También dentro de una conversación larga pueden existir digresiones e hilos secundarios, en realidad digresiones dentro de digresiones e hilos arguméntales múltiples e imbricados los unos dentro de los otros.

Y lo que es verdad de las conversaciones es verdad también, mutatis mutandis, de las batallas, el ajedrez, los noviazgos, los seminarios de filosofía, las familias alrededor de la mesa, los negociantes en sus contrataciones..., esto es, de cualquier transacción humana en general. La conversación, entendida ampliamente, es la forma general de transacción humana. La conducta conversacional no es un tipo o aspecto especial de la conducta humana, aun cuando los usos del lenguaje y las formas de la vida humana sean tales que las acciones de otros hablan por ellos tanto como sus palabras. Ello sólo es posible porque son hechos de quienes tienen posesión de la palabra.

Por tanto, presento a las conversaciones en particular y a las acciones en general como narrativa representada. La narrativa no es la obra de los poetas, dramaturgos y novelistas, que refleja acontecimientos que no tienen orden narrativo anterior al que les es impuesto por el vate o el escritor; la forma narrativa no es un disfraz ni una decoración. Bárbara Hardy ha escrito que «soñamos narrativamente, imaginamos narrativamente, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos,

construimos, cotilleamos, aprendemos, odiamos y amamos bajo especies narrativas» (Hardy, 1968, p. 5).

Al principio del capítulo 1 argumenté que para identificar y entender lo que alguien hace siempre tratamos de colocar el episodio particular en el contexto de un conjunto de historias narrativas, historias tanto del individuo del que se trate como de los ambientes en que actúa y que actúan sobre él. Va quedando claro que esto nos sirve para hacernos inteligibles las acciones de otros, teniendo en cuenta que la acción en sí misma tiene carácter básicamente histórico. Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones.

Esto, por supuesto, ha sido negado en debates recientes. Louis O. Mink, combatiendo la opinión de Bárbara Hardy, ha afirmado:

Las historias no se viven, se cuentan. La vida no tiene planteamiento, nudo y desenlace; hay encuentros, pero el comienzo de un asunto pertenece a la historia que más tarde nosotros mismos contaremos, y hay despedidas, pero las despedidas definitivas sólo existen en las narraciones. Hay esperanzas, combates, planes e ideas, pero sólo en las historias retrospectivas hay esperanzas incumplidas, planes fracasados, combates decisivos e ideas fértiles. Sólo en Ja narración existe América con un Colón que la descubrió y sólo en el relato existe el reino que se perdió por un clavo. (Mink, 1970, pp. 557-558.)

¿Qué diremos a esto? Por supuesto debemos estar de acuerdo en que sólo retrospectivamente puede calificarse de incumplidas a las esperanzas, de decisivas a las batallas y así sucesivamente. Pero así las caracterizamos en la vida tanto como en el arte. Y a quien diga que en la vida no hay finales, o que las despedidas definitivas sólo tienen lugar en los relatos, se siente uno tentado de responderle si ha oído

hablar de la muerte. Homero no debió contar la historia de Héctor antes de que Andrómaca pudiera lamentar las esperanzas fallidas y despedirse para siempre. Hay innumerables Héctor e innumerables Andrómacas cuyas vidas encarnan la forma de sus homónimos homéricos, pero que nunca llamaron la atención de poeta alguno. Es cierto que al tomar un acontecimiento como principio o como desenlace lo investimos de un significado que puede ser controvertible. ¿Concluyó la República romana con la muerte de Julio César, en Filipos, o con la instauración del principado? La respuesta seguramente es que, como Carlos II, llevaba muriendo largo tiempo; pero esta respuesta implica la realidad del final tanto como cualquiera de las anteriores. Hay un sentido crucial con arreglo al cual el principado de Augusto, o el juramento de la sala del juego de pelota, o la decisión de construir una bomba atómica en Los Alamos, constituyen comienzos señalados; la paz del año 404 a. C, la abolición del Parlamento escocés y la batalla de Waterloo constituyen, análogamente, finales notorios; mientras que hay muchos acontecimientos que son a la vez principios y desenlaces.

Ocurre con los principios, nudos y desenlaces lo mismo que con los géneros y con el fenómeno del encaje. Preguntémonos a qué género pertenece la vida de Thomas Becket, cuestión que debe plantearse y resolverse antes de que podamos decidir cómo ha de fijarse por escrito. (Según la paradójica opinión de Mink, no se podría responder a esta pregunta sino después de que la vida estuviera fijada por escrito.) En algunas versiones medievales, la vida de Thomas se presenta bajo los cánones de la hagiografía medieval. En la saga islandesa Thomas Saga se le presenta como a un héroe de saga. En la moderna biografía de Dom David Knowles, la historia es una tragedia, la de la trágica relación entre Thomas y Enrique II, en donde ambos satisfacen la exigencia aristotélica de que el héroe sea un gran hombre con un defecto fatal. Tiene sentido preguntarse quién se acerca más a la verdad: ¿el monje William de Canterbury, el autor de la saga o el Regius Professor Emeritus de Cambridge? Nos parece que este último. El ver-

dadero género al que pertenece la vida nunca es la hagiografía ni la saga, sino la tragedia. Por tanto, muchos temas de la moderna narrativa, como la vida de Trotski o la de Lenin, o la historia del Partido Comunista Soviético o de la Presidencia Amen, cana, podrían justificar también la pregunta: ¿a qué género pertenece esta historia? Y es la misma que decir: ¿qué tipo de visión de su historia será a la vez verdadera e inteligible?

O considérese cómo una narración puede estar encajada dentro de otra. Tanto en obras teatrales como en novelas hay ejemplos bien conocidos. El teatro dentro del teatro en Hamlet, la historia de Wandering Willie en Redgauntlet, la narración que Eneas hace a Dido en el libro II de la Eneida, y así sucesivamente. Pero hay ejemplos igualmente conocidos en la vida real. Considérese el modo en que la vida de Becket como arzobispo y canciller encaja dentro del reinado de Enrique II, o la manera en que se encaja la trágica vida de María Estuardo en la de Isabel I, o la historia de la Confederación dentro de la historia de los Estados Unidos. Uno puede descubrirse (o no descubrirse) personaje de numerosas narraciones al mismo tiempo, algunas de ellas encajadas en otras. O que lo que parecía ser un relato inteligible del que uno formaba parte puede transformarse completa o parcialmente en una historia de etapas ininteligibles. Esto último es lo que le sucede al personaje K de Kafka en El castillo y El proceso. (No es casualidad que Kafka no terminara sus novelas, porque la misma noción de desenlace, como la de principio, tienen sólo sentido en términos de narración inteligible.)

He dicho que el agente no sólo es un actor, sino también autot. Ahora debo subrayar que lo que el agente es capaz de hacer y decir inteligiblemente como actor está profundamente afectado por el hecho de que nunca somos más (y a veces menos) que coautores de nuej. tras narraciones. Sólo en la fantasía vivimos la historia que nos apetece. En la vida, como pusieron de relieve Aristóteles y Engels, siempre

estamos sometidos a ciertas limitaciones. Entramos en un escenario que no hemos diseñado y tomamos parte en una acción que no es de nuestra autoría. Cada uno de nosotros es el personaje principal en su propio drama y tiene un papel subordinado en)o$ dramas de los demás, y cada drama limita a los demás. En mi drawi quizás yo soy Hamlet o Yago, o por lo menos el porquero que puede llegar a príncipe, pero en el tuyo soy «Un Señor» o como máximo un «Asesino Segundo», mientras que tú eres mi Polonio o mi Sepul turero, pero tu propio héroe. Cada uno de nuestros dramas ejerce limitación sobre los otros, haciendo al conjunto diferente de las partes, aunque todavía dramático.

Consideraciones tan complejas como éstas son las que implican que hagamos de la noción de inteligibilidad lazo vinculante entre la noción de acción y la de narración. Una vez entendida su importancia, la pretensión de que el concepto de acción es secundario al de acción inteligible quizá parecerá menos extraña, y lo mismo el postulado de que la noción de «una» acción, aunque tenga la mayor importancia práctica, es siempre una abstracción potencialmente equívoca. Una acción es un momento en una historia real o posible o en numerosas historias. La noción de historia es tan fundamental como la noción de acción. La una exige a la otra. Dicho esto, hay que poner de relieve que esto es precisamente lo que Sartre niega, coherente con toda su teoría del yo que tan perfectamente capta el espíritu de la modernidad. En La náusea, Sartre hace que Roquentin argumente, no que la narración es muy diferente de la vida, como afirma Mink, sino que presentar la vida humana en forma de narración equivale siempre a falsearla. No hay ni puede haber historias verdaderas. La vida humana se compone de acciones discretas que no llevan a ninguna parte, que no guardan ningún orden; el que cuenta la historia impone retrospectivamente a los acontecimientos humanos un orden que no tenían cuando se vivieron. Claramente, si Sartre/Roquentin está en lo cierto (hablo de Sartre/Roquentin para distinguirlo de otros perso-

najes bien conocidos, como Sartre/Heidegger y Sartre/Marx), mi argumento ha de ser erróneo. Sin embargo, existe un punto importante de coincidencia entre mi tesis y la de Sartre/Roquentin. Estamos de acuerdo en identificar la inteligibilidad de una acción con su lugar en una secuencia narrativa. Sólo que Sartre/Roquentin mantiene que las acciones humanas en tanto que tales son sucesos ininteligibles: precisamente Roquentin aparece en la novela para sacar las consecuencias metafísicas de este descubrimiento, lo que supone en la práctica que Roquentin abandone el proyecto de escribir una biografía histórica. Dicho proyecto ya no tiene sentido. O escribimos la verdad o escribimos una historia inteligible, y una de estas posibilidades excluye a la otra. ¿Está Sartre/ Roquentin en lo cierto?

Podemos descubrir lo que hay de erróneo en la tesis de Sartre de cualquiera de las dos maneras siguientes. Una es preguntar: ¿qué serían las acciones humanas, privadas de un orden narrativo falseante? El mismo Sartre nunca responde a esta pregunta; es sorprendente que para demostrar que no hay narraciones verdaderas, él mismo escriba una narración, aunque sea novelística. Pero la única imagen que yo me veo capaz de formarme acerca de la naturaleza humana an-sich previa a su supuesta malinterpretación por el relato, es una secuencia dislocada como las que nos ofrece el doctor Johnson en sus notas de viaje por Francia: «Esperamos por las señoras— de Morvillc. —España. Las ciudades del país todas pobres. En Dijon no pudo encontrar el camino de Orleans. —Cruzamos caminos de Francia muy malos. —Cinco soldados. —Mujeres. —Soldados escaparon. —El coronel no perdería cinco hombres por culpa de una mujer. —El juez no puede detener a un soldado sin el permiso del coronel, etc., etc.» (cit. por Hobsbaum, 1973, p. 32). Lo que esto sugiere es lo que me parece cierto, a saber, que la supuesta caracterización de las acciones antes de que venga a superponérseles una forma narrativa cualquiera, siempre resulta ser una exposición de lo que evidentemente no pueden ser sino fragmentos inconexos de alguna narración posible.

Podemos plantearnos la cuestión de otra manera. Lo que he llamado una historia es una narración dramática representada, en la que los personajes son también autores. Por supuesto, los personajes nunca salen literalmente ab initio; se lanzan in media res, ya realizados los principios de su historia por aquello y por quienes vinieron antes. Pero cuando Julián Grenfell o Edward Thomas partieron para Francia en la guerra de 1914-1918, no actuaron menos en una narración que Menelao o Ulises en su momento. La diferencia entre los personajes imaginarios y los reales no reside en la forma narrativa dentro de la cual actúan; está en el grado de su autoría de esta forma y el de sus propios hechos. Por descontado, lo que hacen no es lo que les gustaría y tampoco pueden ir adonde les gustaría; cada personaje está limitado por las acciones de los demás y por las situaciones sociales presupuestas en sus acciones y las de otros, tema poderosamente expuesto por Marx en la clásica, aunque no enteramente satisfactoria, descripción de la vida humana como representación dramática que es El dieciocho brumario de Luis Napoleón Bonaparte.

Digo que la descripción de Marx es menos que satisfactoria, en parte porque quiere presentar la narración de la vida social humana de un modo compatible con la idea de que la vida está gobernada por leyes y es predecible de una manera concreta. Para cualquier tema de una narración dramática representada, es fundamental el que no sepamos qué va a ocurrir a continuación. Este tipo de impredecibilidad, como argumenté en el capítulo 8, es el exigido por la estructura narrativa de la vida humana; las generalizaciones empíricas y los descubrimientos de los científicos sociales proporcionan una interpretación de la vida humana que es perfectamente compatible con esa estructura.

Esta impredecibilidad coexiste con un cierto carácter teleológico, segunda característica fundamental de toda narración vivida. Vivimos nuestras vidas, individualmente y en nuestras relaciones con los demás, a la luz de ciertos conceptos de futuro posible compartido,

un futuro en que algunas posibilidades nos atraen y otras nos repelen, algunas parecen ya imposibles y otras quizás inevitables. No hay presente que no esté informado por alguna imagen de futuro, y ésta siempre se presenta en forma de telos —o de una multiplicidad de fines o metas— hacia el que avanzamos o fracasamos en avanzar durante el presente. Por tanto, la impredecibilidad y la teleología coexisten como parte de nuestras vidas; como los personajes de un relato de ficción, no sabemos lo que va a ocurrir a continuación, pero no obstante nuestras vidas tienen cierta forma que se autoproyecta hacia nuestro futuro. Así, las narraciones que vivimos tienen un carácter a la vez impredecible y en parte teleológico. Si la narración de nuestra vida individual y social ha de continuar inteligiblemente (y cualquier tipo de narración puede caer en la ininteligibilidad), la continuación de la historia siempre estará sometida a limitaciones, pero dentro de éstas la historia podrá continuar de mil maneras distintas.

Comienza a surgir una tesis central: el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es un contador de historias que aspira a la verdad. Pero la pregunta clave para los hombres no versa sobre su autoría; sólo puedo contestar a la pregunta ¿qué voy a hacer? si puedo contestar a la pregunta previa ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? Entramos en la sociedad humana con uno o más papeles-personajes asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras. Escuchando narraciones sobre madrastras malvadas, niños abandonados, reyes buenos pero mal aconsejados, lobas que amamantan gemelos, hijos menores que no reciben herencia y tienen que encontrar su propio camino en la vida e hijos primogénitos que despilfarran su herencia en vidas licenciosas y marchan al destierro a vivir con los cerdos, los niños aprenden o no lo que son un niño y un padre, el tipo de personajes que pueden existir

en el drama en que han nacido y cuáles son los derroteros del mundo. Prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos angustiados en sus acciones y en sus palabras. No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. La mitología, en su sentido originario, está en el corazón de las cosas. Vico estaba en lo cierto y también Joyce. Y también la tradición moral que va desde la sociedad heroica hasta sus herederos medievales, de acuerdo con la cual el contar historias es parte clave para educarnos en las virtudes.

Antes sugerí que «una» acción siempre es un episodio de una historia posible; me gustaría ahora hacer una sugerencia relacionada con otro concepto, el de identidad personal. Derek Parfit y otros autores han llamado recientemente nuestra atención sobre la oposición entre el criterio de identidad estricta, que es una disyuntiva de todo o nada (el demandante Tichborne, que pretende ser el último heredero de los Tichborne, lo es o no lo es; o le corresponde toda la herencia o no le corresponde nada; se aplica la ley de Leibniz) y las continuidades psicológicas de la personalidad, que son asunto de más o menos. (¿Soy a los cincuenta años la misma persona que fui a los cuarenta en lo que respecta a memoria, potencia intelectual, agudeza crítica? Más o menos,) Lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad —o mi carencia de ella— en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje cuya unidad se produce como unidad de un personaje. Una vez más, hay un desacuerdo fundamental entre los fi-

lósofos empiristas o los analíticos, por una parte, y los existencialistas por otra.

Los empiristas, como Locke o Hume, intentaron dar cuenta de la identidad personal solamente en términos de estados o acontecimientos psicológicos. Los filósofos analíticos, en tantos aspectos tan herederos como críticos de aquéllos, han luchado con la conexión entre esos estados y acontecimientos y la identidad estricta entendida en términos de la ley de Leibniz. Ni los unos ni los otros han visto que se había omitido el trasfondo, cuya carencia torna insoluble el problema. Ese trasfondo lo proporciona el concepto de relato y la clase de unidad de personaje que el relato exige. Del mismo modo que un relato no es una secuencia de acciones, sino que el concepto de acción es el de un momento de una historia real o posible, abstraído de la historia por algún propósito, así los personajes de una historia no son una colección de personas, sino que el concepto de persona es el de un personaje abstraído de una historia.

Por tanto, el concepto narrativo del yo requiere dos cosas. De un lado, soy aquello por lo que justificadamente me tengan los demás en el transcurso de una historia que va desde mi nacimiento hasta mi muerte; soy el tema de una historia que es la mía propia y la de nadie más, que tiene su propio y peculiar significado. Cuando alguien se lamenta —como hacen los que intentan suicidarse o se suicidan— de que sus vidas carecen de significado, a menudo y quizá típicamente lamentan que la narración de su vida se ha vuelto ininteligible para ellos, que carece de cualquier meta, de cualquier movimiento hacia un climax o un telos. De ahí que a tales personas les parezca que han perdido la razón para hacer una cosa antes que otra en ocasiones fundamentales de sus vidas.

Ser tema de la narración que discurre desde el propio nacimiento hasta la muerte propia, antes lo subrayé, es ser responsable de las

acciones y experiencias que componen una vida narrable. Esto es, estar abierto, cuando se le pregunte a uno, a dar cuenta en cierto modo de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido o de lo que uno presenció en cualquier momento de la propia vida anterior a aquél en que se plantea la pregunta. Por supuesto, uno puede haber olvidado, o haber padecido un daño cerebral, o simplemente no haber prestado suficiente atención en su momento, y no poder dar cuenta pertinente. Pero hablar de alguien que responde a una descripción («el prisionero del castillo de If») como de la misma persona que se caracteriza de otro modo completamente distinto («el conde de Monteciisto») es precisamente decir que tiene sentido pedirle que nos dé un relato inteligible, mediante el cual entendamos cómo pudo ser la misma persona, y sin embargo tan diversamente caracterizada, en lugares y momentos diferentes. Por tanto, la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias.

El otro aspecto del yo narrativo está emparentado con este: Yo no sólo soy alguien que tiene que dar cuentas, soy también alguien que puede siempre pedir cuentas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de sus historias, como ellos son parte de la mía. El relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados. Además, este pedir y dar cuentas tiene un papel importante en la constitución de los relatos. Preguntarte qué hiciste y por qué, decir lo que yo hice y por qué, sopesar las diferencias entre tu declaración de lo que hiciste y la mía de lo que yo hice, y viceversa, son constitutivos esenciales de toda narración, excepto de las más simples y más escuetas. Así, sin la responsabilidad-explicabilidad del yo no podrían darse las series de acontecimientos que constituyen toda narración, excepto las más sencillas y escuetas; sin esta responsabilidad-explicabilidad las narraciones carecerían de la continuidad que las hace inteligibles, tanto a ellas como a las acciones que las constituyen.

Es importante poner de relieve que no propugno que los conceptos de narración o de inteligibilidad o de responsabilidad sean más fundamentales que el de identidad personal. Los conceptos de narración, inteligibilidad y responsabilidad presuponen la aplicabilidad del concepto de identidad personal, del mismo modo que éste presupone el de ellos, y en realidad cada uno de ellos presupone la aplicabilidad de los otros dos. La relación es de presuposición mutua. Se sigue que todo intento de elucidar la noción de identidad personal con independencia y aisladamente de las nociones de narración, inteligibilidad y responsabilidad está destinado al fracaso. Como todos los que de tal estilo han sido.

Ahora es posible volver a la pregunta de la que partió esta investigación sobre la naturaleza de la identidad y la acción humanas: ¿en qué consiste la unidad de una vida individual? La respuesta es que es la unidad de la narración encarnada por una vida única. Preguntar ¿qué es bueno para mí? es preguntar cómo podría yo vivir mejor esa unidad y llevarla a su plenitud. Preguntar ¿qué es bueno para el hombre? es preguntar por lo que deban tener en común todas las respuestas a la primera pregunta. Pero es importante recaícar que el plantear de modo sistemático estas dos preguntas y el intento de responder a ellas son, tanto en los hechos como en las palabras, lo que proporciona su unidad a la vida moral. La unidad de la vida humana es la unidad de un relato de búsqueda. La búsqueda a veces fracasa, se frustra, se abandona o se disipa en distracciones; y las vidas humanas pueden fallar también de todas esas maneras. Pero los únicos criterios de éxito o fracaso de la vida humana como un todo son los criterios de éxito o fracaso de una búsqueda narrada o susceptible de ser narrada. ¿Una búsqueda de qué?

Hay que repetir dos rasgos claves del concepto medieval de búsqueda. El primero es que sin un concepto parcialmente determinado del íelos final, por lo menos, no puede existir principio alguno para

una búsqueda. Se necesita algún concepto de lo bueno para el hombre. ¿De dónde extraer tal concepto? Precisamente de aquellas preguntas que nos llevaron a intentar trascender el concepto limitado de virtudes definidas a través de las prácticas. Buscando un concepto de lo bueno que nos permita ordenar los demás bienes, un concepto de lo bueno que nos permita ampliar nuestra comprensión del propósito y contenido de las virtudes, un concepto de lo bueno que nos capacite para entender el lugar de la integridad y la constancia en la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno. Pero, en segundo lugar, está claro que el concepto medieval de búsqueda no significa el ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado, como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo. En el transcurso de la búsqueda y sólo mediante encuentros y enfrentamientos con los varios riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que proporcionan a cualquier búsqueda sus incidentes y episodios, se entenderá al fin la meta de la búsqueda. Una búsqueda siempre es una educación tanto del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento.

Por tanto, las virtudes han de entenderse como aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien. El catálogo de las virtudes incluirá, por lo tanto, las necesarias para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres pueden buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para la indagación filosófica acerca del carácter de lo bueno. Hemos llegado entonces a una conclusión provisional sobre la vida buena para el hombre: la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la

vida buena para el hombre es. También hemos completado la segunda fase de nuestra interpretación de las virtudes, situándolas en relación con la vida buena para el hombre y no sólo en relación con las prácticas. Pero nuestra investigación exige una tercera fase.

Yo no soy capaz de buscar el bien o de ejercer las virtudes en tanto que individuo. En parte ocurre así porque lo que concretamente sea vivir la vida buena varía con las circunstancias, incluso aunque no cambie la concepción de la vida buena y permanezca igual el conjunto de virtudes encarnado en la vida humana. La vida buena para un ateniense del siglo V no será, por lo general, lo mismo que para una monja medieval o un granjero del siglo XVII. Pero no porque esos individuos diferentes vivan en circunstancias sociales diferentes; todos nosotros nos relacionamos con nuestras circunstancias en tanto que portadores de una identidad social concreta. Soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien más, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión; pertenezco a este clan, esta tribu, esta nación. De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite esos papeles. Como tal, heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deberes, herencias, expectativas correctas y obligaciones. Ellas constituyen los datos previos de mi vida, mi punto de partida moral. Confieren en parte a mi vida su propia particularidad moral.

Estas ideas posiblemente parezcan extrañas e incluso sorprendentes desde el punto de vista del individualismo moderno, según el cual yo soy lo que haya escogido ser. Siempre puedo, si quiero, poner en cuestión lo que aparece como meros rasgos sociales contingentes de mi existencia. Biológicamente puedo ser el hijo de mi padre; pero no puedo ser responsable de lo que hiciera él salvo si, implícita o explícitamente, escojo asumir tal responsabilidad. Legalmente puedo ser ciudadano de un país; pero no puedo ser responsable de lo que mi país haga o deje de hacer, a menos que implícita o explícitamente asuma

tal responsabilidad. Éste es el individualismo expresado por esos estadounidenses modernos que niegan cualquier responsabilidad en relación con los efectos de la esclavitud sobre los estadounidenses negros diciendo «yo nunca he tenido ningún esclavo». Es más sutil el punto de vista de aquellos otros estadounidenses modernos que admiten una responsabilidad escrupulosamente calculada en cuanto a tales efectos, medida precisamente en función de los beneficios que ellos mismos como individuos han recibido indirectamente de la esclavitud. En ambos casos, «ser estadounidense» no se considera parte de la identidad moral del individuo. Y por supuesto, esta postura no es exclusiva de los estadounidenses modernos: el inglés que dice «nunca hice daño alguno a Irlanda; ¿por qué andar sacando esa vieja historia, como si tuviera algo que ver conmigo?», o el joven alemán nacido después de 1945 que dice que lo que hicieron los nazis a los judíos no tiene relevancia moral para sus relaciones con los judíos contemporáneos, exhiben la misma actitud según la cual el yo es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos. Y el yo así separado, por supuesto, es un yo que está mucho más ambientado en la perspectiva de Sartre, así como en la de Goffman, un yo que puede no tener historia. El contraste con el punto de vista narrativo del yo está claro. Porque la historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden. Tengamos presente que la rebelión contra mi identidad es siempre un modo posible de expresarla.

Consideremos también que el hecho de que el yo deba encontrar su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu y en su pertenencia a las mismas, no entraña que yo deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particularidades morales de las

que partir, no habría ningún lugar desde donde partir; en el avanzar desde esas particularidades consiste el buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada. La noción de escapar de ella hacia un dominio de máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal, sea bajo su forma dieciochesca kantiana o como lo presentan algunas filosofías analíticas modernas, es una ilusión de consecuencias dolorosas. Cuando hombres y mujeres identifican con demasiada facilidad y demasiado completamente las que son de hecho sus causas parciales y particulares con la causa de algún principio universal, normalmente actúan peor.

Así pues, yo soy en gran parte lo que he heredado, un pasado específico que está presente en alguna medida en mi presente. Me encuentro formando parte de una historia y en general esto es afirmar, me guste o no, lo reconozca o no, que soy uno de los soportes de una tradición. Cuando caractericé el concepto de práctica, me vi obligado a poner de relieve que las prácticas siempre tienen historia y que lo que sea una práctica en cualquier momento dado depende de la manera de entenderla que nos ha sido transmitida, con frecuencia, a través de muchas generaciones. Y así, mientras las virtudes mantengan las relaciones exigidas por las prácticas, habrán de mantener relaciones con el pasado —y con el futuro—, tanto como con el presente. Pero las tradiciones a través de las cuales se transmiten y reforman las prácticas concretas nunca existen aisladamente de tradiciones sociales más amplias. ¿Qué constituye dichas tradiciones?

Aquí puede confundirnos el uso ideológico que se ha dado al concepto de tradición por parte de los teóricos políticos conservadores. Típicamente, tales teóricos han seguido a Burke en cuanto a oponer tradición a razón y estabilidad de la tradición a conflicto. Ambas oposiciones confunden la cuestión. Todo razonamiento tiene lugar dentro del contexto de algún modo tradicional de pensar, trascendiendo

las limitaciones de lo que en esa tradición se ha razonado por medio de la crítica y la invención; esto es tan cierto para la física moderna como para la lógica medieval. Además, cuando una tradición se halla en buen orden, siempre está parcialmente constituida por un razonamiento acerca de los bienes cuya búsqueda da a esa tradición su punto y propósito.

Así, cuando una institución, digamos una universidad o una granja o un hospital, es el soporte de una tradición de práctica o prácticas, su vida normal estará constituida parcialmente, pero de manera central, por la continua discusión acerca de lo que es una universidad y lo que debe ser o lo que es llevar bien una granja o lo que es la buena medicina. Las tradiciones, cuando están vivas, incorporan continuidades de conflicto. En realidad, cuando una tradición se convierte en burkeana, está agonizando o muerta.

El individualismo de la modernidad podría no encontrar lugar alguno para la noción de tradición dentro de su esquema conceptual, excepto como noción de la que hubiera de ser adversario; por tanto, la misma fue rápidamente abandonada a los burkeanos, quienes, inconmovibles en su fidelidad a Burke, intentaron, en política, la adhesión a un concepto de tradición que vindicaría la revolución oligárquica de la propiedad de 1688 y, en economía, la adhesión a las doctrinas e instituciones del libre mercado. La incoherencia teórica de tal emparejamiento no impidió su uso ideológico. Pero el resultado ha consistido en que los modernos conservadores están comprometidos en conservar las versiones antiguas del individualismo liberal más que las modernas. El mismo núcleo de su doctrina es tan liberal e individualista como la de quienes se confiesan liberales.

Una tradición con vida es una discusión históricamente desarrollada y socialmente incorporada, que en parte versa sobre los bienes que constituyen esa tradición. Dentro de una tradición la búsqueda

de los bienes se desarrolla a través de generaciones, a veces de muchas generaciones. De ahí que por lo general la búsqueda individual de lo bueno se lleve típicamente a cabo dentro de un contexto definido por esas tradiciones en que participa la vida individual, y esto se cumple tanto respecto de los bienes que son internos a las prácticas cuanto respecto de los bienes de la vida individual. Una vez más, es fundamental el fenómeno narrativo del encaje: en nuestro tiempo, la historia de una práctica está, por lo general, típicamente encajada en la historia de una tradición mayor y más amplia que le confiere inteligibilidad y a través de la cual se nos ha transmitido dicha práctica; la historia de nuestras vidas aparece, por lo general, típicamente encajada y hecha inteligible en las historias más amplias y extensas de numerosas tradiciones. Debo decir «por lo general» y «típicamente» mejor que «siempre», para tener en cuenta el hecho de que las tradiciones decaen, se desintegran y desaparecen. ¿Qué mantiene y hace fuertes a las tradiciones? ¿Qué las debilita y destruye?

Fundamentalmente, la respuesta es: el ejercicio de las virtudes pertinentes o su ausencia. Las virtudes encuentran su fin y propósito, no sólo en mantener las relaciones necesarias para que se logre la multiplicidad de bienes internos a las prácticas, y no sólo en sostener la forma de vida individual en donde el individuo puede buscar su bien en tanto que bien de la vida entera, sino también en mantener aquellas tradiciones que proporcionan, tanto a las prácticas como a las vidas individuales, su contexto histórico necesario. La falta de justicia, de veracidad, de valor, la falta de las virtudes intelectuales pertinentes, corrompen las tradiciones del mismo modo que a las instituciones y prácticas que derivan su vida de dichas tradiciones, de las que son encarnaciones contemporáneas. Admitir esto es también admitir la existencia de una virtud adicional, cuya importancia es tanto más obvia cuanto menos presente esté ella: la de un sentido adecuado de las tradiciones a las que uno pertenece y con las que uno se enfrenta. Esta virtud no debe ser confundida con cualquier forma de manía an-

ticuaría conservadora; no alabo a los que eligen el papel convencional y conservador de laudator temporis acti. Sucede más bien que el sentido adecuado de la tradición se manifiesta en la comprensión de las posibilidades futuras que el pasado pone a disposición del presente. Las tradiciones vivas, precisamente porque son una narración aún no completada, nos enfrentan al futuro, cuyo carácter determinado y determinable, en la medida en que lo posee, deriva del pasado.

En el razonamiento práctico, la posesión de esta virtud no se manifiesta por el conocimiento de un conjunto de generalizaciones o máximas capaz de suministrar premisas mayores a nuestras deducciones; su presencia o ausencia se refleja en la capacidad de juicio que muestra el agente al seleccionar de entre el cúmulo de máximas pertinentes y aplicarlas en situaciones concretas. El cardenal Pole la poseía y María Tudor no; Montrose la poseía y Carlos I no. Lo que tuvieron en realidad el cardenal Pole y el marqués de Montrose fueron las virtudes cuyos poseedores son capaces tanto de perseguir su propio bien como el de la tradición de la que son mantenedores, incluso en situaciones que se definen por la necesidad de una elección dilemática, trágica. Tales elecciones, entendidas en el contexto de la tradición de las virtudes, son muy diferentes de las que plantean los partidarios modernos de las premisas rivales e inconmensurables de que hablé en el capítulo 2. ¿Dónde reside esa diferencia?

A menudo se ha postulado, como hace J. L. Austín por ejemplo, que o bien admitimos la existencia de bienes rivales y contingentemente incompatibles, que pretenden a la vez nuestra fidelidad práctica, o bien creemos en algún determinado concepto de vida buena del hombre, pero que la una y la otra son alternativas mutuamente excluyentes, que nadie puede mantener consistentemente ambas opiniones. Esta afirmación no ve que puedan existir caminos mejores y peores a través de los cuales los individuos viven la confrontación trágica de un bien con otro. Y que saber lo que es la vida buena para el hombre

quizás exija conocer cuáles son las maneras mejores y peores de vivir en y a través de tales situaciones. Ningún a priori regula esta posibilidad; y esto apunta que dentro de una opinión como la de Austin se oculta una premisa empírica no reconocida acerca del carácter de las situaciones trágicas.

La elección entre bienes rivales en una situación trágica difiere de la elección moderna entre premisas morales inconmensurables por varias maneras, una de las cuales es que en ambos cursos alternativos de acción a los que el individuo se enfrenta hay que reconocer que conducen a un bien auténtico y substancial. Al escoger uno de ellos, no hago nada que derogue o disminuya la pretensión que el otro tiene sobre mí; y haga lo que haga, omitiré algo que habría debido hacer. El protagonista trágico, al contrario que el agente moral descrito por Sartre o Haré, no elige entre la fidelidad moral o un principio u otro, no establece prioridad entre los principios morales. De aquí que el «debe» conlleve significado y fuerza diferentes de los del «debe» de los principios morales entendidos al modo moderno. El protagonista trágico no puede hacer lo que debe hacer. Su «debe», al contrario que el de Kant, no implica el «puede». Además, cualquier intento de elucidar la lógica de tal «debe» por medio de un cálculo modal para producir una versión de lógica deóntica está condenado al fracaso. {Vid., desde un punto de vista muy diferente, Bas C. Van Fraasen, 1973.)

Sin embargo, está claro que la tarea moral del protagonista trágico puede llevarse a cabo mejor o peor, con independencia de la elección realizada entre las alternativas rivales, ex hypothesi no hay elección correcta que pueda hacer. El protagonista trágico puede comportarse heroicamente o no, generosamente o no, con elegancia o sin ella, prudente o imprudentemente. Llevar a cabo esa tarea mejor más bien que peor será hacer lo que es mejor para él o ella qua individuo, qua padre o hijo, qua ciudadano o miembro de una profesión, o quizá qua alguna de estas cosas. La existencia de los dilemas trágicos no arroja dudas

ni opone contraejemplos a la tesis de que las afirmaciones de la forma «hacer tal cosa de tal manera es mejor para «X» y su familia, ciudad y profesión» sean susceptibles de verdad y falsedad objetiva, del mismo modo que la existencia de formas contingentemente alternativas e incompatibles de tratamiento médico no arroja dudas sobre la tesis de que las afirmaciones de la forma «someterse a este tratamiento médico sería mejor para «X» y/o su familia» son susceptibles de verdad y falsedad objetiva. {Vid., desde un punto de vista diferente, la esclarecedora exposición de Samuel Gutenplan, 1979-1980, pp. 61-80.)

La objetividad presupone que podemos entender la noción de «bueno para X» y sus nociones afines en términos de algún concepto de la unidad de la vida de X. Lo que sea mejor o peor para X dependerá del carácter del relato inteligible que proporciona unidad a la vida de X. No sorprende que la falta de cualquier concepto unificador de la vida humana subyazca a las negaciones modernas del carácter factual de los juicios morales, y más especialmente de aquellos juicios que atribuyen virtudes o vicios a los individuos.

He postulado que cada filosofía moral tiene como contrapartida alguna sociología en particular. Lo que en este capítulo he tratado de explicar es el tipo de entendimiento de la vida social que exige la tradición de las virtudes, una clase de comprensión muy diferente de la que domina en la cultura del individualismo burocrático. Dentro de esa cultura, los conceptos de las virtudes devienen marginales y la tradición de las virtudes sólo sigue siendo central en las vidas de los grupos sociales cuya existencia se da al margen de la cultura central. Dentro de la cultura central del individualismo liberal o burocrático emergen nuevos conceptos de virtudes y se transforma el propio concepto de virtud. Volveré sobre la historia de esta transformación; porque sólo podremos entender completamente la tradición de las virtudes si entendemos a qué clase de degeneración ha dado lugar.

16. DE LAS VIRTUDES A LA VIRTUD Y TRAS LA VIRTUD

Al comienzo de este libro planteaba cómo el carácter confuso e interminable de buena parte del debate moral contemporáneo procede de la multiplicidad de conceptos heterogéneos e inconmensurables que informan las premisas mayores desde las que argumentan los protagonistas de tales debates. En esta mélange conceptual, ideas modernas como las de utilidad y derechos rivalizan con una gran variedad de conceptos de virtud que actúan de modos diferentes. Pero falta un consenso claro, tanto sobre el lugar que ocupan los conceptos de virtud con relación a otros conceptos morales, como sobre cuáles son las disposiciones que deben incluirse en el catálogo de las virtudes, o las exigencias que imponen algunas virtudes concretas. En algunas subculturas modernas sobreviven versiones del esquema tradicional de las virtudes, por descontado; pero las condiciones del debate público contemporáneo son tales que si las voces representativas de esas subculturas pretendieran participar en él, serían desfiguradas con toda facilidad en términos del pluralismo que amenaza con sumergirnos. Esta interpretación errónea es el resultado de la larga historia que va desde la Baja Edad Media hasta el presente, durante la cual han cambiado las listas dominantes de virtudes, ha cambiado el concepto de virtudes individuales y la propia idea de virtud se ha convertido en algo distinto de lo que era. Difícilmente podía ser de otra manera. Los dos conceptos que, como he argumentado en los capítulos precedentes, proporcionaban el fondo necesario para la interpretación tradicional de las virtudes, el concepto de unidad narrativa y el concepto de práctica, fueron asimismo desplazados durante el mismo período. Los historiadores de la literatura, desde Auerbach hasta John Gardner, han descrito el camino por el cual ha ido perdiendo importancia el lugar cultural de la narrativa, y las maneras de interpretar la narrativa se han transformado a tal punto, que teóricos modernos tan

diferentes como Sartre, cuyas opiniones ya he expuesto, y William Gass, coinciden en interpretar la forma narrativa, no como aquello que conecta la historia que se cuenta con la forma de la vida humana, sino precisamente como lo que separa a la narración de la vida, lo que la confina en lo que se tiene por un dominio separado y distintivo, el del arte.

El contraste, en realidad la oposición, entre arte y vida, que para estos teóricos es a menudo premisa antes que conclusión, proporciona un modo de eximir a las artes, incluida la narrativa, de su tarea moral. Y la relegación del arte por parte de la modernidad a la condición de actividad e interés esencialmente minoritario, ayuda a ocultarnos cualquier autocomprensión narrativa. Sin embargo, puesto que tal comprensión no puede ser expulsada por completo y a fondo sin expulsar la misma vida, vuelve a aparecer recurrentemente en las artes: en la novela realista del siglo XIX, en la cinematografía del siglo XX, en la trama de fondo medio censurada que da coherencia a la lectura del periódico de cada mañana. No obstante, pensar en la vida humana como narración unitaria es pensar de manera extraña a los modos individualistas y burocráticos de la cultura moderna.

Además, el concepto de práctica, junto con los bienes que le son internos y entendido tal como he tratado de exponerlo, también ha sido desplazado a una zona marginal de nuestras vidas. Cuando presento por primera vez esa noción lo hago con ayuda de ejemplos sacados de las artes, las ciencias y los juegos, poniendo de relieve que la creación y recreación de la comunidad humana en familias, estirpes, ciudades, tribus y reinos pasaba por ser una práctica, en ese mismo sentido, durante las épocas antigua y medieval, pero no en el mundo moderno. La política, tal como la concibe Aristóteles, es una práctica con sus bienes internos. La política tal como la concibe James Mili no Jo es. Además, el trabajo, para la gran mayoría de los habitantes del mundo moderno, no puede entenderse como una práctica dota-

da de bienes internos, y ello por una razón convincente. Uno de los momentos clave del origen de la modernidad ocurre cuando la producción sale fuera de la economía doméstica. Mientras que el trabajo productivo se da dentro de la estructura familiar, es correcto y fácil entender dicho trabajo como parte del mantenimiento de la comunidad familiar y de las demás formas más amplias de comunidad que la familia a su vez sostiene. Pero cuando el trabajo sale fuera de la familia y se pone al servicio de un capital impersonal, el dominio del trabajo tiende a separarse de cualquier cosa que no sea el servicio de la supervivencia biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo, por un lado, y por otro el de la capacidad adquisitiva institucionalizada. La pleonexta, un vicio según el esquema aristotélico, es ahora la fuerza que mueve el trabajo productivo moderno. Las relaciones entre medios y fines que se encarnan en tal trabajo —en una cadena de producción, por ejemplo— son necesariamente externas a los bienes que buscan quienes trabajan; en consecuencia, tal trabajo ha sido expulsado también del dominio de las prácticas dotadas de bienes internos. Y, a su vez, las prácticas han sido desplazadas hacia los márgenes de la vida social y cultural. Las artes, las ciencias y los juegos se consideran trabajo para una minoría de especialistas; los demás recibimos sus beneficios con carácter ocasional, durante nuestro tiempo libre y sólo como espectadores o consumidores. Donde una vez fue socialmente central la noción de compromiso con una práctica, lo es ahora la noción de consumo estético, al menos para la mayoría.

Así, el proceso histórico por medio del cual el esteta, el gerente burocrático (ese instrumento indispensable para la organización del trabajo moderno) y su parentela social se convierten en personajes centrales de la sociedad moderna (proceso que he descrito, aunque brevemente, en el capítulo 3), como el proceso histórico por el cual la comprensión narrativa de la unidad de la vida humana y el concepto de práctica fueron arrojados a zonas marginales de la cultura moderna, resultan ser uno y el mismo. Es una historia, uno de cuyos

aspectos es Ja transformación de las formas de vida social: el dominio continuamente restablecido de los mercados, las fábricas y por fin las burocracias supraindividuales, a veces concebidas como seres independientes y racionales, que postulan sus propios puntos de vista morales, y otras veces como productos anómicos de las circunstancias, cuya felicidad debe ser ideada por ellas mismas. Pero aquí es otro aspecto de esa historia el que nos interesa: la transformación del concepto y práctica de las virtudes.

Porque, si dejamos de lado los conceptos básicos de unidad narrativa de la vida humana y de práctica dotada de bienes internos en aquellos sectores en que se desarrolla la vida humana, ¿qué queda para las virtudes? A nivel filosófico, el rechazo explícito del aristotelismo fue la contrapartida de los cambios sociales cuyo resultado consistió en privar de su trasfondo conceptual a las virtudes, de tal manera que hacia finales del siglo XVII resultaba imposible proponer nada similar a la interpretación o justificación tradicional de las virtudes. Sin embargo, el elogio y la práctica de las virtudes permanecía en la vida social, a menudo bajo formas muy tradicionales e incluso pese a la aparición de problemas completamente nuevos para quien pretendiese dar una interpretación o justificación sistemática. En realidad, había un nuevo camino abierto al entendimiento de las virtudes una vez separadas de su contexto tradicional de pensamiento y práctica, esto es, en tanto que disposiciones relacionadas en cualquiera de dos alternativas, con la psicología de esa institución social recién inventada, el individuo. O bien podían entenderse las virtudes, o algunas de ellas, como expresiones de las pasiones naturales del individuo, o bien como las disposiciones necesarias para frenar y limitar el efecto destructivo de algunas de estas mismas pasiones naturales.

En los siglos XVII y XVIII la moral llegó a ser entendida, por lo general, como una oferta de solución a los problemas planteados por el egoísmo humano, y el contenido de la moralidad llegó a ser identi-

ficado con el altruismo. En el mismo período se comenzó a pensar en los hombres como egoístas por naturaleza en cierta medida peligrosa; y cuando pensamos que la humanidad es por naturaleza peligrosamente egoísta, el altruismo se hace a la vez socialmente necesario y aparentemente imposible y, cuando se da, inexplicable. En la opinión aristotélica tradicional no existen tales problemas. Lo que me enseña la educación en las virtudes es que mi bien como hombre es el mismo que el bien de aquellos otros que constituyen conmigo la comunidad humana. No puedo perseguir mi bien de ninguna manera que necesariamente sea antagónica del tuyo, porque el bien no es ni peculiarmcnte mío ni tuyo, ni lo bueno es propiedad privada. De aquí la definición aristotélica de amistad, la forma fundamental de relación humana, en términos de bienes que se comparten. Así, en el mundo antiguo y el medieval, el egoísta es alguien que ha cometido un error fundamental acerca de dónde reside su propio bien y por ello se autoexcluyc de las relaciones humanas.

Para muchos pensadores de los siglos XVII y XVIII, sin embargo, la noción de un bien compartido por el hombre es una quimera aristotélica; cada hombre busca por naturaleza satisfacer sus propios deseos. Pero si es así, hay por lo menos fuertes razones para suponer que sobrevendría una anarquía mutuamente destructiva, salvo si Jos deseos se sometieran a una versión más inteligente del egoísmo. Éste es el contexto en que tiene lugar una gran parte del pensamiento de los siglos XVII y XVIII acerca de las virtudes y la consideración de sus fundamentos. David Hume, por ejemplo, distingue entre virtudes naturales, que son cualidades útiles o agradables, o ambas cosas a la vez, para el hombre cuyas pasiones y deseos están constituidos normalmente, y virtudes artificiales que se construyen social y culturalmente para inhibir la expresión de aquellas pasiones y deseos que servirían a lo que consideramos por lo común nuestro autointeres por caminos socialmente destrudtivos. Encontramos naturalmente útil y agradable la generosidad de los demás para con nosotros; inculcamos arti-

ficialmente en nosotros y en los demás el respeto por las normas de la justicia, aunque el obedecer a esas normas no sea siempre nuestro interés inmediato. P,ero, ¿por qué habrían de parecemos agradables ciertas cualidades en los demás si no nos fueran útiles —y Hume está seguro de que así ocurre— y por qué en algunas ocasiones obedeceríamos ciertas reglas si no fuera nuestro interés hacerlo?

Las respuestas de Hume a estas preguntas revelan la debilidad que subyace en su tesis. Prueba de concluir en el Tratado que a largo plazo es ventajoso para nosotros el ser justos, cuando sus premisas no justifican otra conclusión sino la del joven Rameau: que a menudo nos es ventajoso a largo plazo que la gente sea en general justa. Y tiene que invocar, en cierto grado en el Tratado y con más fuerza en la Investigación, lo que llama «la común pasión de la compasión»: nos parece agradable que alguna cualidad sea agradable a los demás, porque estamos constituidos de forma tal que naturalmente compartimos los sentimientos de los demás. El joven Rameau habría respondido: «Unas veces sí y otras veces no; y cuando no, ¿qué motivos tendríamos para hacerlo?

El recordar bajo la forma de objeciones a la tesis de Hume las propias dudas que Diderot pone en boca de Rameau no sirve sólo para mostrar la incapacidad de Hume para trascender los postulados egoístas del siglo XVIII. Apuntan a una debilidad más fundamental, que se hace patente cuando consideramos la actitud de Hume para con las tablas rivales de virtudes. Por una parte, Hume a veces escribe como si el conocimiento de lo virtuoso y lo vicioso fuese asunto de simple reflexión abierto a cualquiera:

La sentencia última, es probable, que decide si el carácter y las acciones son amables u odiosos, dignos de alabanza o de culpa; la que estampa sobre ellos la marca del honor o de la infamia, la aprobación o la censura; la que convierte a la moral en un principio activo y cons-

tituye virtud o felicidad y vicio o miseria, es posible, digo, que esa sentencia final dependa de algún sentido o sentimiento interno cuya naturaleza sea universal para el conjunto de la especie. (Inquiry I.)

Y por tanto, cuando considera cómo determinar qué cualidades deben incluirse en el catálogo de las virtudes, comenta:

La fina sensibilidad que, en este aspecto, es tan universal entre la humanidad, da al filósofo seguridad suficiente de que nunca puede equivocarse al realizar el catálogo o incurrir en peligro alguno de desplazar el objeto de su contemplación: sólo necesita entrar por un momento dentro de su propio corazón y considerar si desearía o no que se le adscribiese esta o aquella cualidad.

Nosotros, a lo que parece, no podemos equivocarnos acerca de las virtudes. Sin embargo, ¿quién es ese nosotros? Porque Hume cree también, y muy firmemente, que algunas interpretaciones de las virtudes son erróneas. Diógenes, Pascal y otros que propugnan las «virtudes monacales» de las que él abomina, así como los partidarios de la igualdad social del siglo precedente, todos ellos incurren en su severa censura.

Tales ejemplos, Hume no los trata bajo los supuestos de su tesis general, por lo demás firmemente defendida, de que las variaciones y diferencias aparentes de la moralidad han de explicarse enteramente como producto de la misma naturaleza humana respondiendo a circunstancias diferentes. Un realismo terco le fuerza a confesar que se dan casos que no pueden ser abordados así. Por descontado, lo que no puede admitir es que, dentro de los límites impuestos por su modo de entender las virtudes, difícilmente pueden abordarse en absoluto. El motivo de ello se hace manifiesto si consideramos dos actitudes incompatibles que Hume adopta hacia dichos casos.

Por una parte, Hume insiste en que los juicios de virtud y vicio no son sino expresión de sentimientos de aprobación y desaprobación. No existen criterios externos a estos sentimientos por recurso a Jos cuales podamos juzgarlos. Hume reconoce que Diógenes y Pascal mantuvieron teorías filosóficas que les condujeron, él piensa que equivocadamente, a creer que tales criterios existían. Pero su propia teoría tiene que excluir tal posibilidad. Pero al mismo tiempo desea condenar, a veces en términos muy duros, a los que mantienen opiniones diferentes de las suyas acerca de las virtudes. Cabía esperar que tales condenas invocaran las opiniones metafísicas de Hume. AI expresar sus propias preferencias morales en una carta a Francis Hutcheson (Carta B, de 17 de septiembre de 1739, en Grcig, 1932), escribió: «Sobre todo deseo tomar mi catálogo de las virtudes del De Oficiis de Cicerón y no del Whole Duty of Man». Su preferencia por Cicerón procede claramente, al menos en parte esencial, del hecho de que considera falsas las principales creencias cristianas, en modo y manera que no lo serían las de Cicerón. En la misma carta, Hume polemiza contra toda visión teleológica de la naturaleza humana; por lo tanto, descarta explícitamente cualquier tipo de visión aristotélica. Pero si bien la falsedad de ciertas visiones metafísicas es necesaria para legitimar la propia postura de Hume acerca de las virtudes, tal falsedad no es suficiente. El problema, planteado por Hume, acerca de cómo «debe» deriva de «es», le impide cualquier apelación a su propio entendimiento de la naturaleza de las cosas que pudiera paliar esa insuficiencia. De ahí que, aun cuando pueda encontrar un fundamento en lo que considera la falsedad de la religión cristiana para condenar a los que apoyan las virtudes monásticas (Hume, por ejemplo, condena la humildad por inútil), el argumento supremo o de Hume ha de ser el de apelar a las pasiones de los hombres de buen sentido, al consenso de los sentimientos sobre lo terrenal.

El recurso al veredicto universal de la humanidad resulta ser la máscara que encubre la apelación a aquellos que psicológica y social-

mente comparten la Weltanscbauung y las posturas de Hume. Las pasiones de algunos han de ser preferidas a las pasiones de otros. ¿Qué preferencias reinan? Las preferencias de aquellos que aceptan la estabilidad de la propiedad, de quienes entienden la castidad de la mujer como virtud sólo porque constituye un método útil para garantizar que la propiedad pasa sólo a los legítimos herederos, de quienes creen que el paso del tiempo confiere legitimidad a lo que al principio se adquirió mediante la agresión y la violencia. Lo que Hume identifica con el punto de vista de la naturaleza humana universal resultan ser de hecho los prejuicios de la élite gobernante hannoveriana. La filosofía moral de Hume presupone la fidelidad a un tipo particular de estructura social tanto como la de Aristóteles, pero una fidelidad muy ideológica.

Por lo tanto, Hume proporciona —y estoy repitiendo parte de la argumentación que desarrollé en el capítulo 4— un apuntalamiento insatisfactorio para el intento de postular universalidad racional para lo que de hecho es la moralidad local de una parte de la Europa del Norte del siglo XVIII. No es sorprendente que se multipliquen los intentos rivales dirigidos al mismo fin. Algunos de ellos, los de Diderot y Kant por ejemplo, ya han sido tratados antes. A otros les prestaré atención ahora. Pero antes importa destacar tres rasgos del tratamiento humeano de las virtudes que vuelven a aparecer en otros pensadores de los siglos XVIII y XIX.

El primero atañe a la caracterización de las virtudes particulares. En una sociedad donde ya no existe un concepto compartido de bien de la comunidad definido como bien para el hombre, tampoco puede existir concepto alguno substancial de lo que más o menos contribuya al logro de ese bien. De ahí que las nociones de mérito y honor se desgajen del contexto en que estaban ambientadas originariamente. El honor se convierte en un distintivo del rango aristocrático y el propio rango, enlazado con la tenencia de propiedades, tiene muy poco

que ver con el mérito. Tampoco la justicia distributiva puede definirse ya en términos de mérito, y por lo tanto aparecen las alternativas de definir la justicia en función de una especie de igualdad (proyecto que Hume rechaza) o en función de derechos legales. Y la justicia no es la única virtud que ha de ser redefinida.

Cualquier concepto de la castidad como virtud, en cualquier sentido tradicional del término, en un mundo que ya no está informado ni por los valores aristotélicos ni por los bíblicos, tendrá muy escaso sentido para los partidarios de la cultura dominante, y la conexión de Hume entre la castidad femenina y la propiedad es sólo el primero de una serie de intentos desesperados de encontrarle algún lugar. A otras virtudes les va un poco mejor, aunque desde el momento que la utilidad se convierte en patrón de la virtud no sólo para Hume sino también para otros, como Franklin por ejemplo, la vaguedad y la generalidad de la noción de utilidad contaminan cualquier concepción de «hacer el bien» y más en particular esa virtud de nuevo cuño, la benevolencia. En el siglo XVIII, la benevolencia tiene asignado el puesto que en el esquema cristiano de las virtudes ocupaba la caridad. Pero al contrario que la caridad, la benevolencia en tanto que virtud llegó a ser un permiso para casi cualquier intervención de carácter manipulador en los asuntos de otros.

El segundo rasgo del tratamiento humeano de las virtudes que aparece en el pensamiento y la práctica posteriores, es una concepción completamente nueva de la relación de las virtudes con las normas. Ya he subrayado hasta qué punto el concepto de norma adquirió una importancia nueva en la moral individualista moderna. Las virtudes, en realidad, se conciben ahora, no como dotadas de un papel y una función distinta de las normas y en contraste con ellas, según el esquema aristotélico, sino más bien como aquellas disposiciones necesarias para producir la obediencia a las normas de la moral. La virtud de la justicia, tal como Hume la caracteriza, no es más que la

disposición a obedecer las normas de la justicia. En esto Hume tendrá muchos sucesores, entre ellos Kant y Mili; y un autor contemporáneo que es realmente heredero de esta tradición moderna define la noción de virtud derivándola de la noción de principio moral: «Las virtudes son sentimientos, esto es, familias relacionadas de disposiciones y propensiones que son reguladas por el deseo de un orden más alto, en este caso, el deseo de actuar según los principios morales correspondientes» (Rawls, 1971, p. 192). No es casual que según el mismo autor nuestro compromiso con los principios y las virtudes esté divorciado de cualquier creencia substancial en el bien del hombre. (Sobre este punto, véase más adelante el capítulo 17.)

El tercer rasgo del tratamiento humeano de las virtudes, y que destaca sobre el anterior, es el desplazamiento de un concepto plural de virtudes a otro que es primordialmente singular. En tanto que fenómeno lingüístico, es parte del proceso general a través del cual el vocabulario moral llegó a simplificarse y homogeneizarse. Dentro del esquema aristotélico, «virtud moral» no era una expresión tautológica; pero a finales del siglo XVIII, «moral» y «virtuoso» comenzaron a usarse como sinónimos. Más tarde aún, «deber» y «obligación» llegaron a ser tratados como intercambiables y también se hizo con «cumplidor» y «virtuoso». Donde una vez el lenguaje común de la moral, incluso el lenguaje cotidiano, había encarnado un conjunto de distinciones precisas que presuponían un esquema moral complejo, comienza a convertirse en un tipo de mélange lingüística que permite decir muy poco. Dentro de esta tendencia brotan por supuesto nuevas distinciones lingüísticas de tipo más especializado: «inmoral» y «vicio», asociados, durante el siglo XIX designan cualquier cosa que amenace la santidad del matrimonio Victoriano, último reducto de quienes fuera de la esfera doméstica estaban completamente preparados para ser unos bribones, y de ahí que adquieran en algunos círculos una connotación exclusivamente sexual. La Sociedad para la Supresión del Vicio no contaba entre sus fines con la supresión de la

injusticia o la cobardía. Lo que estos desplazamientos y giros lingüísticos atestiguan es cómo el vocabulario moral había llegado a separarse de cualquier contexto central preciso y estaba a disposición de los diferentes grupos morales contendientes que lo usaban para sus distintos y especiales propósitos. Pero aún estaba por llegar el momento en que «virtud» llegaría a ser primordialmente un substantivo simple. Inicialmente, este cambio lingüístico se asoció con una dirección moral muy precisa.

En el capítulo 13 observaba que cuando se abandona la teleología, aristotélica o cristiana, siempre existe la tendencia a sustituirla por una versión del estoicismo. Las virtudes no se han de practicar para obtener otro bien, o mejor dicho, un bien distinto de la práctica misma de las virtudes. La virtud es, en realidad no tiene más remedio que ser, su propio fin, su propia recompensa y su propio motivo. Para esta tendencia estoica es fundamental la creencia de que existe un modelo único de virtud y que el mérito moral descansa simplemente en su total acatamiento. Esto aparece siempre en todas las versiones del estoicismo, tanto en el del mundo antiguo como en el del siglo XII o el del siglo XVIII. Y no tiene nada de sorprendente, puesto que el trasfondo de la ética estoica en el siglo XVIII era una doctrina similar al estoicismo antiguo e influida por la metafísica del mismo.

Para muchos autores, la naturaleza llega a ser lo que Dios había sido para el cristianismo. La naturaleza se concibe como un agente activamente benévolo; la naturaleza es la legisladora de nuestro bien. Diderot, que a menudo piensa así de la naturaleza, se ve obligado no obstante a plantear el problema de cómo la naturaleza, tan benevolente y poderosa, puede permitir que sucedan males, de manera exactamente paralela al problema que suponía para los teólogos cristianos la existencia de males en un universo creado y gobernado por una deidad omnipotente y benévola. La naturaleza armoniza, la naturaleza ordena, la naturaleza nos señala la norma de vida. Así, incluso al-

gunos cristianos pudieron considerar punto fundamental de su ética la máxima de entender y vivir de acuerdo con su naturaleza. De aquí surge una mezcla peculiar de estoicismo y cristianismo cuyo ejemplo más sobresaliente es el doctor Johnson.

En los escritos de Johnson, las influencias de Juvenal y Epicteto quedan moduladas por el juicio de Johnson de que los estoicos tuvieron una opinión muy alta de la naturaleza humana; no obstante, en el sexto Rambler concluye que «quien tiene un conocimiento tan pequeño de la naturaleza humana como para buscar la felicidad cambiándolo todo, excepto su propia disposición, gastará su vida en más esfuerzos y multiplicará los dolores que quiere evitar». El cultivo de las virtudes no puede aumentar la suma de felicidad. Por consiguiente, cuando Johnson alaba la paciencia, la distancia entre su concepto de paciencia y el de la tradición medieval es tan grande como la distancia entre el concepto de justicia de Hume y el de Aristóteles. Para los medievales, la virtud de la paciencia, como ya apunté, está íntimamente relacionada con la virtud de la esperanza; ser paciente es estar preparado para esperar hasta que se cumpla la promesa de la vida. Para Johnson, por lo menos en lo que a su vida respecta, ser paciente es estar preparado para vivir sin esperanza. La esperanza se difiere necesariamente a un mundo distinto. Una vez más, el concepto de una virtud concreta se transforma de tal modo que se corresponde con un cambio en la comprensión general de las virtudes.

En los escritos de Adam Smith puede encontrarse una versión más optimista del estoicismo. Adam Smith, más deísta que cristiano, es explícito a propósito de su deuda con la filosofía moral estoica. Para Smith, las virtudes se dividen en dos clases. De un lado, están las tres virtudes que, si se poseen completamente, capacitan al hombre para mostrar una conducta perfectamente virtuosa. «El hombre que actúa de acuerdo con las normas de la perfecta prudencia, de la estricta justicia y de la exacta benevolencia puede decirse que es perfectamente

virtuoso» {Teoría de los sentimientos morales, VI, ni, 1). Démonos cuenta de que, una vez más, ser virtuoso se ha igualado con seguir una regla. Cuando Smith llega a tratar de la justicia, eleva una queja contra los «moralistas antiguos», donde no encontramos «intento alguno de enumeración concreta de las normas de la justicia». Pero, en opinión de Smith, el conocimiento de tales normas, sean las de la justicia, la prudencia o la benevolencia, no es suficiente para permitirnos seguirlas; para hacerlo necesitamos otra virtud de tipo muy diferente, la virtud estoica del autodominio, que nos hace capaces de controlar nuestras pasiones cuando nos distraen de lo que la virtud exige.

El catálogo de las virtudes de Smith no es igual que el de Hume. Ya hemos alcanzado el punto en que empiezan a abundar las tablas rivales e incompatibles de virtudes, y su variedad no se limita a la filosofía moral. Una fuente de datos sobre las creencias comunes acerca de las virtudes en los siglos XVII y XVIII, al menos en Inglaterra, son las lápidas de las iglesias y de los cementerios de la Iglesia de Inglaterra. Ni los disidentes protestantes ni los católicos romanos mantuvieron sistemáticamente la costumbre de las inscripciones funerarias en este período; por lo tanto, lo que nos dicen estas lápidas concierne sólo a un sector de la población, además ostensiblemente comprometido por su fidelidad religiosa a la teleología cristiana. Pero por eso mismo es más notable la variación de las virtudes en los catálogos funerarios. Hay por ejemplo inscripciones humeanas: la lápida en memoria del capitán Cook, erigida por sir Hugh Palliser en 1780 en su propia tierra, habla de Cook como poseedor de «toda cualidad útil y amable». Hay inscripciones en las que «moral» ha adquirido ya un significado muy restringido, de modo que para alabar las virtudes de alguien se debe alabar más o menos su moral: «Correcto en su moral, elegante en su trato, firme en la amistad, dilatado en la benevolencia» reza la placa que conmemora a sir Francis Lumm en Sant James Picadilly desde 1797, de una forma que sugiere que el ideal aristotélico del hombre magnánimo todavía pervive. Y hay inscripciones netamente cris-

tianas: «Amor, paz, bondad, fe, esperanza, caridad, humildad, sinceridad, gentileza» son las virtudes que se le atribuyen a Margaret Yates en 1817 en la misma iglesia. Podríamos tomar nota de que la sinceridad es una virtud relativamente nueva en la lista de las virtudes, por razones que Lionel Trilling ha analizado brillantemente en Sincerity and Authenticity, y que la lápida memorial de Cook sigue a Hume (y por supuesto a Aristóteles) por cuanto alaba la virtud intelectual del juicio práctico, así como también las virtudes de carácter, mientras que la inscripción de

Margaret Yates quizá sugiere aquello de «sé buena, dulce y obediente y déjales a ellos que sean listos».

Parece bastante claro que, tanto en la vida cotidiana como en la filosofía moral, la sustitución de la teleología aristotélica o de la cristiana por la definición de las virtudes en términos de pasiones no es sólo sustituir un conjunto de criterios por otro, sino más bien avanzar hacia una situación en que no hay ya ningún criterio claro. No es sorprendente que los que apoyan la virtud comiencen a buscar otra base para su creencia moral, ni que reaparezcan formas variadas de racionalismo e intuicionismo moral, articuladas por filósofos como Kant —que se vio a sí mismo como el más destacado heredero moderno de los estoicos— o como Richard Price, filósofos que continúan con notable claridad la tendencia hacia una moral basada exclusivamente en normas. Adam Smith concede que, en el aspecto moral, las reglas no siempre proporcionan todo lo que necesitamos: siempre hay casos límite en los que no se sabe cómo aplicar la regla pertinente y en los que, por tanto, debe guiarnos la sutileza de los sentimientos. Smith ataca la noción de casuística como intento mal dirigido de proporcionarnos la aplicación de reglas incluso en tales casos. En los escritos morales de Kant, por el contrario, alcanzamos un punto en que la noción de moral como algo distinto de la obediencia a unas reglas ha desaparecido casi de vista, si no completamente. Y así, el problema

fundamental de la filosofía moral llega a resumirse en la pregunta: ¿cómo saber qué normas seguir? Los conceptos de virtud llegan a ser tan marginales para el filósofo moral como lo son para la moralidad de la sociedad en que vive.

Esta marginalidad tiene, sin embargo, otra fuente. Los diversos autores que en el siglo XVIII escriben acerca de las virtudes las definen con arreglo a su relación con las pasiones, y tratan a la sociedad como mero terreno de encuentro donde los individuos intentan asegurarse lo que les es útil o agradable. Por tanto, tienden a excluir de su visión cualquier concepto de sociedad como comunidad unida por una visión compartida del bien del hombre (previo e independiente de cualquier suma de intereses individuales) y una consiguiente práctica compartida de las virtudes, aunque no siempre la excluyan por completo. El estoicismo tiene típicamente una dimensión política, y Adam Smith, por ejemplo, fue republicano toda su vida. La conexión entre la preocupación moral de Smith y su republicanismo no era peculiar de su pensamiento. El republicanismo en el siglo XVIII es el proyecto de restaurar una comunidad de virtud; pero este proyecto se plantea con un lenguaje heredado más de los romanos que de los griegos y transmitido a través de las repúblicas italianas de la Edad Media. Maquiavelo, con su exaltación de la virtud cívica sobre las virtudes cristianas tanto como sobre las paganas, expresa un aspecto de la tradición republicana, pero sólo uno. Lo fundamental de esta tradición es la noción de bien público, previo y susceptible de ser caracterizado independientemente de la suma de deseos e intereses individuales. La virtud del individuo estriba, ni más ni menos, en permitir que el bien público proporcione la norma de la conducta individual. Las virtudes son aquellas disposiciones que mantienen esta fidelidad dominante. De ahí que el republicanismo, como el estoicismo, considere primaria a la virtud y secundarias a las virtudes. La conexión entre el republicanismo del siglo XVIII y el estoicismo del mismo siglo es débil: muchos estoicos no eran republicanos —el doctor Johnson fue

leal partidario de la casa de Hannover—, y muchos republicanos no eran estoicos. Pero tenían un lenguaje común, utilizaban los recursos de un mismo vocabulario moral, y nada tiene de extraño que nos encontremos con algunos que, como Adam Smith, compartían ambas fidelidades.

Por lo tanto, el republicanismo representa el intento de restaurar parcialmente lo que he llamado tradición clásica. Pero entra en el mundo moderno sin ninguno de los dos rasgos negativos que tanto tuvieron que ver con el descrédito de la tradición clásica durante el Renacimiento y en el primer período moderno. Como ya he puesto de relieve, no hablaba un lenguaje aristotélico, es decir que no arrastraba el peso de una alianza patente con una versión derrotada de las ciencias naturales. Y no estaba desfigurado por el patronazgo de los despotismos absolutos que en el Estado y en la Iglesia de los siglos XVI y XVII, al tiempo que destruían la herencia medieval, intentaban disfrazarse con el lenguaje de la tradición inventando doctrinas pervertidas, como la del derecho divino y absoluto de los reyes.

En cambio, el republicanismo heredaba de las instituciones de la república medieval y renacentista algo muy parecido a una pasión de la igualdad. Gene Bruckcr ha escrito: «El ethos corporativo era fundamentalmente igualitario. Los miembros del gremio, de la sociedad política (parte) o de la compañía militar (gonfalone) se consideraban titulares de iguales derechos y privilegios, y mantenían obligaciones iguales con la sociedad y con sus compañeros» (Brucker, 1977, p. 15). La igualdad de respeto proporcionó la base para el servicio a la comunidad corporativa. Por esta razón, el concepto republicano de justicia se definía básicamente en términos de igualdad, aunque secundariamente lo hiciera en términos de mérito público, noción para la que, una vez más, hemos de buscar lugar. La virtud aristotélica de la amistad y la cristiana de amor al prójimo fueron refundidas, en el siglo XVIII, en una virtud rebautizada fraternidad. Y el concepto repu-

blicano de libertad era también cristiano: «Cui serviré est regnare», dice sobre Dios la plegaria, o como está en la versión inglesa «a quien servir es libertad perfecta»; lo que el cristiano decía de Dios, el republicano lo decía de la república. Hay una serie de autores posteriores —sirvan de ejemplo J. L. Talmon, Isaiah Berlín y Daniel Bell— que ven en este compromiso republicano con la virtud pública la génesis del totalitarismo e incluso del Terror. Una réplica breve a esta tesis necesariamente parecerá inadecuada; pero me inclino a replicarles que desearía que cualquier compromiso con la virtud fuera tan potente como para producir por sí mismo tan extraordinarios efectos. Yo pretendería que más bien fueron las maneras en que se institucionalizó políticamente el compromiso con la virtud (y diré algo más sobre esto dentro de un momento) y no el compromiso mismo, lo que produjo al menos algunas de las consecuencias de que abominan; en realidad, la mayor parte del totalitarismo y del terror modernos nada tiene que ver con ningún compromiso con la virtud. Por tanto, me parece que el republicanismo del siglo XVIII puede reivindicar la fidelidad moral con más seriedad de lo que sugieren estos autores. Y también convendría explorar algo más su catálogo de virtudes, ejemplificado por ejemplo en los clubs jacobinos.

Libertad, fraternidad e igualdad no eran las únicas virtudes jacobinas. El patriotismo y el amor a la familia eran ambos importantes: el soltero recalcitrante era mirado como enemigo de Ja virtud. También lo era el hombre que no realizaba un trabajo útil y productivo, o que no conseguía hacer un buen trabajo. Se consideraba virtud vestir con sencillez, vivir en una casa modesta, asistir con regularidad a las reuniones del club (naturalmente), cumplir con los demás deberes cívicos y ser valiente y asiduo en la misión que le hubiese asignado a uno la Revolución. Los distintivos de la virtud eran el cabello largo (visitar al barbero era una forma de vicio, y lo era también dedicar demasiada atención al propio aspecto) y la ausencia de barba. Las barbas se asociaban con el Anclen Régime [vid. Cobb, 1969). No es

difícil ver en esto una resurrección del ideal clásico por obra de sociedades democráticamente inspiradas de artesanos y comerciantes. En los clubs jacobinos vivía algo de Aristóteles —así como gran parte de Rousseau—, pero con un poder cultural muy limitado. ¿Por qué? La verdadera lección de los clubs jacobinos y de su caída es que no se puede reinventar la moral a escala de la nación entera, si el lenguaje mismo de la moral que se busca reinventar es, por una parte, ajeno a la gran masa de la gente común, y por otra lo es también a la élite intelectual. El intento de imponer la moralidad por el terror —la solución de Saint Just— es el expediente desesperado de los que ya vislumbran este hecho pero no quieren admitirlo. (Esto es, y no el ideal de virtud pública, argumentaría yo, lo que conduce al totalitarismo.) Entender esto es tener la clave de las dificultades en que se debatieron los partidarios de la antigua tradición de las virtudes, algunos de los cuales ni siquiera se reconocían como tales. Consideremos brevemente a dos de ellos, William Cobbett y Jane Austen.

Cobbett, «el último hombre de la vieja Inglaterra y el primero de la nueva», como dijo Marx, realizó una campaña para cambiar la sociedad en su conjunto; Jane Austen intentó descubrir enclaves de virtud dentro de ella. Cobbett miraba atrás, a la Inglaterra de su niñez, a la Inglaterra anterior al asentamiento oligárquico de 1688, y aún más lejos, a la Inglaterra anterior a la Reforma, y veía en cada una de estas etapas las fases de una decadencia que llegaba hasta su propia época. Como Jefferson, Cobbett creía que el pequeño campesino es el tipo social de hombre virtuoso. «Si los cultivadores de la tierra no son, en general, los más virtuosos y felices de los seres humanos, debe haber algo en la obra de la comunidad que contradice las operaciones de la naturaleza» (Political Register, xxXIX, 5 de mayo de 1821). La naturaleza obliga al granjero a ser un sabio práctico: «La naturaleza y las cualidades de todo lo viviente les son más familiares, a los niños del campo que a los filósofos». Cuando Cobbett habla de «filósofos» normalmente se refiere a Malthus y al Adam Smith de La riqueza de

las naciones, libro que había llegado a leer a la luz de las doctrinas de Ricardo. Las virtudes que Cobbett alaba en particular son la falta de envidia, el amor a la libertad, la perseverancia y la industriosidad, el patriotismo, la integridad y la justicia. Ese «algo en la obra de la comunidad» que contradice la tendencia a producir una comunidad virtuosa y feliz es la omnipresente influencia de la pleonexía (aunque no sea ésta la palabra empleada por Cobbett) bajo la forma de usura (que sí es la palabra que Cobbett emplea), impuesta a la sociedad por una economía y un mercado individualistas, donde la tierra, el trabajo y el propio dinero han sido transformados en mercancías. Precisamente porque Cobbett mira hacia atrás, a través de la gran división de la historia humana, hacia el pasado anterior al individualismo y al poder del mercado, antes de lo que Karl Polanyi llamara «la gran transformación», Marx consideró que Cobbett poseía un significado peculiar para la historia inglesa.

Por el contrario, Jane Austen identifica la esfera social dentro de la cual puede continuar la práctica de las virtudes. No es ciega a las realidades económicas que Cobbett denostaba: en bastantes de sus novelas nos enteramos de dónde proviene el dinero de sus personajes principales; contemplamos buenas dosis de egoísmo económico, de la pleonexía que es fundamental en la visión de Cobbett. Y esto a tal punto, que David Daiches la describió una vez como «marxista antes de Marx». Para sobrevivir, sus heroínas se ven obligadas a buscar la seguridad económica, aunque no a causa de la amenaza del mundo económico externo; el telos de sus heroínas es la vida dentro de un tipo especial de matrimonio y un tipo especial de familia, de la que el matrimonio será el foco. Sus novelas son una crítica moral sobre los padres y guardianes, así como también sobre los jóvenes románticos; porque los peores padres y guardianes, la estúpida señora Bennet y el irresponsable señor Bennet, son lo que pueden llegar a ser los jóvenes románticos si no aprenden lo que es debido acerca del matrimonio. Pero, ¿por qué es el matrimonio tan importante?

A finales del siglo XVIII, la producción ha salido del ámbito familiar y las mujeres en su mayoría han dejado de trabajar dentro de relaciones laborales no muy diferentes de las de los hombres, puesto que están divididas en dos clases: el pequeño grupo de mujeres ociosas, que no tienen trabajo con que llenar el día, y para las que hay que inventar ocupaciones, como el ganchillo, la lectura de noveluchas y el chismorreo, consideradas «esencialmente femeninas» tanto por los hombres como por las mujeres; y el gigantesco grupo de mujeres condenadas al fatigoso servicio doméstico, a la explotación de la fábrica o a la prostitución. Cuando la producción era doméstica, la hermana o la tía soltera era un miembro útil y valioso de la familia; la «solterona» hilaba, por supuesto.1 A partir del siglo XVIII la expresión adquirió el matiz denigratorio; y sólo entonces la mujer que no se casaba tuvo que padecer el confinamiento en el exilio doméstico como su suerte típica. De ahí que rechazar un mal casamiento sea un acto de gran valor, que es central en la trama de Mansfield Park. La emoción más importante que subyace a las novelas de Jane Austen es lo que D. W. Harding llamó su «odio metódico» hacia la actitud de la sociedad para con la mujer soltera:

Su hija disfrutaba de un grado de popularidad poco común para una mujer no joven, ni hermosa, ni rica y además soltera. La señorita Bates reemplazó la peor fama del mundo por la posesión del favor público; y no tenía superioridad intelectual con que autorredimirse o asombrar a los que pudieran odiarla a pesar del aprecio general. Su juventud había pasado sin distinguirse y en la mediana edad se dedicaba al cuidado de una madre en declive y al empeño de hacer que una pequeña renta alcanzara lo más posible. Y sin embargo, era una mujer feliz, a la que nadie nombraba sin buena voluntad. Era su habitual buena voluntad y modestia lo que obraba tales maravillas.

Démonos cuenta de que la señorita Bates está excepcionalmente favorecida porque es excepcionalmente buena. Por lo común, si no se

es rico, hermoso, joven o casado, sólo se conseguirá el respeto ajeno empleando la propia superioridad intelectual para asombrar a los que, de otra manera, nos despreciarían. Así podemos imaginar que actuaba la propia Jane Austen.

Cuando Jane Austen habla de «felicidad» lo hace como aristotélica. Gilbert Ryle creyó que su aristotelismo, en el que vio la clave del temple de sus novelas, quizá derivaba de la lectura de Shaftesbury. Con igual justicia, C. S. Lewis ve en ella a una escritora esencialmente cristiana. La unión de temas cristianos y aristotélicos en un contexto social determinado es lo que hace de Jane Austen la última gran voz eficaz e imaginativa de la tradición de pensamiento y práctica de las virtudes que he intentado identificar. Abandona los catálogos de virtudes que estaban en boga durante el siglo XVIII y restaura una perspectiva teleológica. Sus heroínas buscan el bien por

1. Juego de palabras entre spinning, ‹hilar›, y spinster, que significa a la vez ‹hilandera› y ‹solterona›. (Ai. de la t.) medio de la búsqueda de su propio bien mediante el matrimonio. Los cotos familiares de Highbury y Mansfield Park tienen que servir como sustitutos de la ciudad-estado griega y del reino medieval.

Por tanto, gran parte de lo que dice acerca de las virtudes y los vicios es totalmente tradicional. Alaba la virtud de ser socialmente agradable, como Aristóteles, aunque aún más, tanto en sus cartas como en sus novelas, la virtud de la amabilidad, que requiere un aprecio cariñoso hacia el prójimo y no sólo la apariencia de ese aprecio encarnada en las formas del trato. Al fin y al cabo es cristiana y, por lo tanto, profundamente suspicaz ante el trato sociable que oculta la carencia de verdadera amabilidad. Alaba al modo aristotélico la inteligencia práctica y al modo cristiano la humildad. Pero no sólo reproduce la tradición; continuamente la acrece y al acrecentarla se guía por tres preocupaciones fundamentales.

La primera ya la he puesto de relieve. Dado el clima moral de su tiempo, forzosamente la preocupan de una manera completamente nueva las virtudes fingidas. La moralidad no es nunca en Jane Austen la mera inhibición y regularización de las pasiones; aunque así pudiera parecérselo a quienes, como Marianne Dashwood, se han identificado a sí mismos románticamente con una pasión dominante y hacen de forma muy poco humana a la razón servidora de las pasiones. Moralidad significa más bien educar las pasiones; pero la apariencia exterior de la moralidad siempre puede encubrir pasiones sin educar. Y la perversidad de Marianne Dashwood es la perversidad de una víctima, mientras que el decoro superficial de Henry y Mary Crawford, junto con su elegancia y encanto, son un disfraz para sus pasiones sin educación moral, que les permite hacer víctimas de ello tanto a los demás como a sí mismos. Henry Crawford es el disimulador par excellence. Alardea de su habilidad para representar papeles y deja claro en una conversación que considera que ser un clérigo es dar la impresión de ser un clérigo. El yo está casi, si no completamente, disuelto en la presentación del yo, pero lo que en el mundo social de Goffman ha llegado a ser la forma del yo, en el mundo de Jane Austen todavía es síntoma de los vicios.

La contrapartida de la preocupación de Jane Austen por el fingimiento es el lugar central que asigna a un autoconocimiento más cristiano que socrático, que sólo puede lograrse por medio de cierto tipo de arrepentimiento. En cuatro de sus seis grandes novelas hay una escena de reconocimiento en donde la persona a la que el héroe o la heroína reconoce es ella misma. «Hasta este momento nunca me había conocido», dice Elizabeth Bennet. «Cómo comprender los engaños que consigo misma había tenido y seguir viviendo», medita Emma. El autoconocimiento es pata Jane Austen una virtud tanto intelectual como moral, muy cercana a otra virtud que considera fundamental y que es relativamente nueva en el catálogo de las virtudes.

Cuando Kierkegaard opuso los modos de vida ético y estético en Enten-Eller, argumentaba que la vida estética es aquella en que la vida humana se disuelve en una serie de momentos presentes separados, en la que la unidad de la vida humana se pierde de vista. Por el contrario, en la vida ética los compromisos y responsabilidades con el futuro surgen de episodios pasados en que se concibieron obligaciones, y los deberes asumidos unen el presente con el pasado y el futuro de modo que conforman así la unidad de la vida humana. La unidad a que Kierkegaard se refiere es la unidad narrativa, cuyo lugar central en la vida de las virtudes he descrito en el capítulo precedente. En la época de Jane Austen esa unidad ya no podía tratarse como una mera presuposición o contexto de la vida virtuosa. Ha de ser continuamente reafirmada, y su reafirmación más en los hechos que en las palabras es la virtud que Jane Austen llama constancia. La constancia es fundamental en dos novelas por lo menos, Mansfield Park y Persuasión, en cada una de las cuales es la virtud central de la heroína. La constancia, según palabras que Jane Austen pone en boca de Anne Elliot en su última novela, es una virtud que las mujeres practican mejor que los hombres. Y sin constancia, todas las demás virtudes pierden su objetivo hasta cierto punto. La constancia refuerza, y se refuerza con, la virtud cristiana de la paciencia, pero no es lo mismo que la paciencia, así como la paciencia refuerza, y se refuerza, con la virtud aristotélica del valor, pero no es lo mismo que el valor. Así como la paciencia conlleva necesariamente un reconocimiento de lo que es el mundo que el valor no exige, también la constancia exige el reconocimiento de una especial amenaza a la integridad de la personalidad en el mundo típicamente moderno, reconocimiento que la paciencia no exige necesariamente.

No es casual que las dos heroínas que muestran la constancia más notable tengan menos encanto que el resto de las heroínas de Jane Austen, y que una de ellas, Fanny Pricc, haya sido considerada positivamente poco atractiva por muchos críticos. Pero la carencia de en-

canto de Fanny es fundamental para las intenciones de Jane Austen. Porque el encanto es la cualidad típicamente moderna de quienes carecen de virtudes, o las fingen, y les sirve para conducirse en las situaciones de la vida social típicamente moderna. Camus definió una vez el encanto como aquella cualidad que procura la respuesta «sí» antes de que nadie haya formulado pregunta alguna. Y el encanto de Elizabeth Bennet o incluso el de Emma puede confundirnos, aun siendo auténticamente atractivo, en nuestro juicio sobre su carácter. Fanny carece de encanto, sólo tiene virtudes, virtudes auténticas, para protegerse, y cuando desobedece a su guardián, sir Thomas Bertram, y rehusa casarse con Henry Crawford, sólo puede ser porque su constancia lo exige. Con este rechazo demuestra que el peligro de perder su alma le importa más que la recompensa de ganar lo que para ella sería un mundo entero. Persigue la virtud por la ganancia de cierto tipo de felicidad, y no por su utilidad. Por medio de Fanny Price, Jane Austen rechaza los catálogos alternativos de virtudes que encontramos en David Hume o Benjamín Franklin.

El punto de vista moral de Jane Austen y la forma narrativa de sus novelas coinciden. La forma de sus novelas es la de comedia irónica. Jane Austen escribe comedia y no tragedia por la misma razón que lo hizo Dante; es cristiana y busca el telos de la vida humana implícito en la vida cotidiana. Su ironía reside en hacer que sus personajes y sus lectores vean y digan algo más y distinto de lo que se proponían, para que ellos y nosotros nos corrijamos. Las virtudes, junto con los riesgos y peligros que sólo mediante ellas se pueden vencer, proporcionan la estructura tanto de la vida en la que el telos puede ser alcanzado, como de la narración en que la historia de tal vida puede desarrollarse. Una vez más, resulta que cualquier visión específica de las virtudes presupone una visión igualmente específica de la estructura narrativa y la unidad de la vida humana y viceversa.

Jane Austen es en un sentido crucial —y junto con Cobbett y los jacobinos— el último gran representante de la tradición clásica de las virtudes. A las generaciones recientes les ha sido fácil prescindir de su importancia como moralista, porque al fin y al cabo es una novelista. Y les ha parecido a menudo, no sólo una mera autora de ficción, sino una autora de ficción comprometida con un mundo social muy limitado. Lo que no han observado y lo que debe enseñarnos a observar la yuxtaposición de sus intuiciones con las de Cobbett y las de los jacobinos, es que tanto en su tiempo como despues la vida de las virtudes apenas dispone de un espacio cultural y social muy restringido. En gran parte del mundo público y privado, las virtudes clásicas y medievales fueron reemplazadas por los endebles sustitutos que admite la moralidad moderna. Cuando digo que Jane Austen es en un aspecto crucial la última representante de la tradición clásica, no quiero negar que haya tenido descendientes. En un relato corto y poco leído, Kipling con mucha penetración hizo decir a uno de sus personajes que era la madre de Henry James; mejor podría haber sido la abuela. Pero James escribe en un mundo en que, como lo atestigua su misma evolución novelística, la substancia de la moral cada vez es más escurridiza. Esta indefinición altera el carácter de la vida pública y de la vida privada. En particular, lo que esto signifique para la vida pública dependerá del destino de una virtud en particular, la de la justicia. A la cuestión de lo que ha sucedido con nuestro concepto de justicia paso a renglón seguido.

17. LA JUSTICIA COMO VIRTUD: CONCEPTOS CAMBIANTES

Cuando Aristóteles alabó la justicia como primera virtud de la vida política, quiso sugerir que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política. La carencia de tal base debe por tanto amenazar a nuestra sociedad. Pues el resultado de la historia, algunos de cuyos aspectos he apuntado en el capítulo precedente, no ha sido sólo la incapacidad de acuerdo acerca de un catálogo de las virtudes, ni sólo la incapacidad más fundamental de acuerdo acerca de la importancia relativa de los conceptos de virtud dentro de un esquema moral donde también tienen un puesto clave las nociones de derecho y utilidad. Ha sido sobre todo la incapacidad de estar de acuerdo acerca del contenido y carácter de las virtudes concretas. Puesto que la virtud se entiende por lo general como la disposición o sentimiento que producirá en nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuáles sean las reglas pertinentes será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta. Pero, como ya he subrayado en la primera parte de este libro, el previo acuerdo acerca de las reglas es algo que nuestra cultura individualista no puede asegurar. En parte alguna esto se manifiesta más y tampoco en parte alguna tiene consecuencias más amenazadoras que en el caso de la justicia. La vida cotidiana está invadida por disputas básicas que no pueden ser racionalmente resueltas. Consideremos una de tales controversias, endémica en la política de los Estados Unidos bajo la forma de debate entre dos personajes ideales típicos a los que en un alarde de imaginación llamaremos «A» y «B»,

Digamos que A tiene una tienda, o es policía, o trabaja en la construcción; ha luchado y ahorrado para comprar una casa pequeña, en-

viar a sus hijos a la academia de la localidad y pagar un seguro médico para sus padres. Ahora encuentra todos sus proyectos amenazados por el aumento de los impuestos. Le parece que esta amenaza a sus proyectos es injusta; pretende que tiene derecho a lo que ha ganado y que nadie tiene derecho a llevarse lo que ha adquirido legítimamente y posee a justo título. Vota a candidatos políticos que defiendan su propiedad, sus proyectos y su concepto de la justicia.

B, que puede ser un miembro de una profesión liberal, un trabajador social o alguien que ha heredado cierto bienestar, está impresionado por la arbitrariedad y desigualdad de la distribución de la riqueza, los ingresos y las oportunidades. Está todavía más impresionado por la incapacidad de los pobres y los marginados para poner remedio a su propia situación, debido a las desigualdades en la distribución del poder. Considera que ambos tipos de desigualdad son injustos y engendran gradualmente más injusticia. En general cree que toda desigualdad es injustificada y que la única actitud posible ante ella es la mejora de la condición de los pobres y los marginados, por ejemplo, fomentando el crecimiento económico. Lo cual le lleva a la conclusión de que en las circunstancias actuales la redistribución por medio de los impuestos financiaría el bienestar y los servicios sociales que la justicia exige. Vota a candidatos políticos que defiendan un sistema fiscal redistributivo y su concepto de la justicia.

Parece claro que, en las circunstancias reales de nuestro orden social y político, A y B no estarán de acuerdo acerca de la política ni de los políticos. Pero ¿deben estar en desacuerdo? La respuesta parece ser que, dadas ciertas condiciones económicas, su desacuerdo no ha de manifestarse necesariamente a nivel de conflicto político. Si A y B pertenecieran a una sociedad cuyos recursos económicos fueran tales, o al menos se juzgaran tales, que los proyectos de redistribución impositiva de B pudieran llevarse a cabo por lo menos hasta cierto punto sin amenazar los proyectos privados de A, entonces A y B po-

drían votar a los mismos políticos y políticas durante algún tiempo. En realidad, A y B podrían ser a veces la misma persona. Pero si las circunstancias económicas son tales que hay que sacrificar los proyectos de A o los de B, queda claro que A y B tienen opiniones de la justicia que no sólo son lógicamente incompatibles sino que —como las creencias de los debates que expuse en el capítulo 2— invocan además consideraciones que son inconmensurables con las mantenidas por la parte contraria.

La incompatibilidad lógica no es difícil de identificar. A mantiene que los principios de propiedad lícita y derecho adquirido ponen límites a las posibilidades redistributivas. Si el resultado de la aplicación de estos principios es una grave desigualdad, hay que tolerar tal desigualdad como precio a pagar para que haya justicia. B mantiene que los principios de justa distribución ponen límites a la lícita propiedad y a los derechos adquiridos. Si el resultado de la aplicación de los principios de justa distribución es la ingerencia (por medio de impuestos o de expropiaciones) en lo que hasta el presente se había considerado en este orden social como legítima adquisición y sus derechos, tal ingerencia debe tolerarse como precio de la justicia. De paso podemos tomar nota, puesto que nos interesará para más adelante, de que tanto en el caso de los principios de A como en el de los de B, el precio para que una persona o grupo de personas obtenga justicia siempre lo paga otro. Así, grupos sociales diferentes tienen interés en aceptar uno de los principios y rechazar el otro. Ningún principio es social o políticamente neutral.

Además, ocurre que no sólo A y B mantienen principios que producen conclusiones prácticas incompatibles; además los conceptos con los que cada uno formula su pretensión son tan diferentes entre sí, que la cuestión de cómo y dónde pueda situarse el debate racional entre ellos comienza a ponerse difícil. A aspira a fundamentar la noción de justicia en cierta interpretación de cómo una persona dada, en

virtud de ciertos derechos, es dueña de lo que ha adquirido y posee; B aspira a fundamentar la noción de justicia en una interpretación de la igualdad de derechos de toda persona en cuanto a las necesidades básicas y a los medios para satisfacer tales necesidades. Ante una propiedad o un recurso concretos, A pretenderá que es legítimamente suyo porque lo ha adquirido lícitamente y lo posee; B pretenderá que en justicia debe ser de otro que lo necesita más y no lo tiene, y cuyas necesidades básicas no están satisfechas. Nuestra cultura pluralista no posee ningún criterio racional ni método alguno para contrapesar y decidir a favor de las pretensiones basadas en el legítimo derecho o de las basadas en la necesidad. Por tanto, estos dos tipos de pretensión, como he apuntado, son inconmensurables y la metáfora del «contrapesar» pretensiones morales no sólo es inapropiada, sino equívoca.

En este punto la filosofía moral analítica reciente sostiene pretensiones importantes. Aspira a proporcionar principios racionales a los que puedan apelar las partes contendientes cuyos intereses están en conflicto. Y los dos intentos recientes más distinguidos de llevar a cabo este proyecto tienen una relevancia especial para la discusión de A y B. La interpretación de la justicia según Robert Nozick (1974) es, por lo menos en grado bastante amplio, la expresión racional de los elementos clave de la postura de A, mientras que la de Rawls (1971) expresa racionalmente los elementos clave de la postura de B. Por tanto, si las consideraciones filosóficas a las que nos urgen Rawls y Nozick resultan ser racionalmente obligatorias, la discusión entre A y B podrá resolverse racionalmente de una forma u otra, y mi propia caracterización de la disputa resultará por consiguiente completamente falsa.

Comienzo por Rawls. Rawls argumenta que los principios de la justicia son aquellos que escogería un agente racional «situado tras un velo de ignorancia» (p. 136), de manera que no sepa qué lugar le corresponde en la sociedad, esto es, cuál será su clase o categoría, qué talentos o aptitudes poseerá, cuáles serán sus conceptos del bien o los

fines de su vida, cuál será su temperamento o en qué tipo de orden económico, político, cultural o social vivirá. Rawls argumenta que cualquier agente racional así situado definiría la justa distribución de bienes para cualquier orden social por medio de dos principios y de una regla de prioridad para el caso de que los principios entrasen en conflicto.

El primer principio es: «Toda persona debe tener igual derecho al sistema total más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un sistema similar de libertad para todos». El segundo principio es: «Las desigualdades sociales y económicas han de solventarse de manera que a) sirvan al mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con el principio del ahorro común [el principio del ahorro común provee a una inversión justa en interés de las futuras generaciones] y b) se vinculen a oficios y grupos abiertos a todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades» (p. 302). El primer principio tiene prioridad sobre el segundo: la libertad sólo puede restringirse por causa de la libertad. Y Ja justicia tiene generalmente prioridad sobre la eficacia. Así, Rawls llega a su concepto general: «Todos los bienes sociales primarios, libertad y oportunidades, ingresos y bienestar, y las bases del autorrespeto, deben distribuirse igualmente a menos que la distribución desigual de cualquiera de esos bienes favorezca a los menos favorecidos» (p. 303).

Muchos críticos de Rawls han centrado su atención en las formas en que derivan los principios de justicia de su posición de partida del agente racional «situado tras un velo de ignorancia». Tales críticos han hecho puntualizaciones significativas, pero no quiero detenerme en ellas, aunque sólo sea porque me parece, no sólo que un agente racional en tal situación como la del velo de ignorancia no tendría más remedio que escoger esos principios de justicia que Rawls pretende, sino también que solamente un agente racional en tal situación escogería tales principios. Más adelante volveré sobre este punto. Sin em-

bargo, por ahora lo dejaré de lado para pasar a describir la opinión de Nozick.

Nozick pretende que «si el mundo fuera completamente justo» (p. 151) la única gente con derecho a poseer algo, esto es a apropiarse de ello para su uso como ellos y sólo ellos quisieran, sería aquella que ha adquirido justamente lo que tiene por medio de un acto justo de transferencia de algún otro que lo haya adquirido por un acto justo de adquisición original o por un acto justo de transferencia... y así sucesivamente. En otras palabras, la respuesta justificable a la pregunta: ¿qué derecho tienes a usar como quieras esta concha marina? sería o «la recogí en la playa, donde no pertenecía a nadie y estaba completamente abandonada por quienquiera que fuese» (un acto justo de apropiación original) o «alguien la recogió en la playa y libremente se la vendió o se la dio a otro, que se la dio o vendió a otro ... que libremente me la vendió o me la dio a mí» (una serie de actos justos de transferencia). De la opinión de Nozick se sigue, como él mismo pone en seguida de relieve, que «el principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa cuando cada uno tiene derecho a tener lo que posee bajo esa distribución» (p. 153).

Nozick deriva esas conclusiones de ciertas premisas acerca de los derechos inalienables de los individuos, premisas que él mismo no justifica. Como en el caso de Rawls, no quiero discutir cómo deduce Nozick sus principios a partir de sus premisas. En lugar de esto querría señalar que sólo de tales premisas podrían derivar racionalmente tales principios. Es decir, que tanto en el caso de la interpretación de la justicia según Nozick como en el de Rawls, los problemas que me he planteado no tienen que ver con la coherencia interna de sus argumentaciones. En realidad, mi propia argumentación exige que esas interpretaciones no carezcan de coherencia.

Quiero postular tres cosas. La primera, que la incompatibilidad de las interpretaciones de Rawls y Nozick refleja auténticamente la incompatibilidad de las posturas de A y B, al menos en el sentido de que Rawls y Nozick expresan con éxito, al nivel de la filosofía moral, el desacuerdo entre los ciudadanos corrientes no filósofos como A y B; pero también que Rawls y Nozick reproducen al nivel de la argumentación filosófica exactamente el mismo tipo de incompatibilidad e inconmensurabilidad que hace implanteable el debate entre A y B al nivel del conflicto social. En segundo lugar que, no obstante, hay un elemento en las posturas tanto de A como de B que no tienen en cuenta ni Rawls ni Nozick, elemento que sobrevive de la tradición clásica más antigua en que las virtudes eran fundamentales. Cuando nos fijamos en estos dos puntos, surge un tercero: esto es, que en su conjunción tenemos una clave importante de las presuposiciones sociales que Rawls y Nozick comparten hasta cierto punto.

Rawls considera primordial lo que, en efecto, es un principio de igualdad respecto a las necesidades. Su concepto de «el sector más desfavorecido de la comunidad» alude a aquellos cuyas necesidades son más graves en lo que toca a los ingresos, el bienestar y otros bienes. Nozick estima primordial lo que es un principio de igualdad con respecto al derecho. Para Rawls es irrelevante cómo llegaron a su situación actual los que ahora se hallan en grave necesidad; la justicia es asunto de modelos presentes de distribución, para los que el pasado es irrelevante. Para Nozick, sólo cuentan los títulos de lo legítimamente adquirido en el pasado; los modelos presentes de distribución deben ser irrelevantes en sí mismos para la justicia (aunque no quizá para la bondad o la generosidad). Con decir esto queda claro lo cerca que Rawls está de B y Nozick de A. Porque A apelaba, contra los cánones distributivos, a una justicia de derechos, y B apelaba, contra los cánones del derecho, a una justicia que contemplara las necesidades. Sin embargo, también está claro que no sólo las prioridades de Rawls son incompatibles con las de Nozick como la postura de B es incompatible

con la de A, sino que también la postura de Rawls es inconmensurable con la de Nozick como la de B lo es con la de A. Porque, ¿cómo puede ser contrapesada racionalmente una postura que da prioridad a la igualdad de necesidades frente a otra que da prioridad a los derechos de propiedad? Si Rawls argumentara que un juez colocado tras el velo de ignorancia, que no supiera nada sobre las necesidades que iba a encontrar ni sobre derechos adquiridos, debería preferir racionalmente un principio que respetara las necesidades antes que los derechos, invocando tal vez para ello principios de la teoría de la decisión, la respuesta inmediata sería, no sólo que no existe para nadie tal velo de ignorancia, sino también que con esto queda sin impugnar la premisa de Nozick acerca de los derechos inalienables. Y si Nozick argumentara —como de hecho lo hace— que cualquier principio distributivo, por justificado que estuviera, podría violar la libertad a la que cada uno de nosotros tiene derecho, la respuesta inmediata sería que al interpretar así la inviolabilidad de los derechos básicos da por probada su propia argumentación y deja sin impugnar las premisas de Rawls.

No obstante, hay algo importante, aunque negativo, en que la postura de Rawls se compara con la de Nozick. Ninguno de ellos hace referencia al mérito en su interpretación de la justicia, ni podrían hacerlo sin caer en contradicción. Y, sin embargo, A y B sí lo hacían, y aquí conviene darse cuenta de que «A» y «B» no son los nombres de meras construcciones arbitrarias mías: sus argumentaciones reproducen fidedignamente, por ejemplo, gran parte de lo que realmente se ha aducido en debates judiciales en California, Nueva Jersey y otros lugares. Lo que A aduce en su propio beneficio, no es sólo que tiene derecho a lo que ha ganado, sino que se lo merece en razón de su vida de trabajo duro; lo que B lamenta en beneficio de los pobres y marginados es que su pobreza y marginación son inmerecidas y por tanto injustificadas. Y parece claro que en la vida real es la referencia al mérito lo que hace que las posturas de A y B se manifiesten con más apasionamiento que si se limitaran a lamentar una injusticia u otro mal o daño similar.

Ni la interpretación de Rawls ni la de Nozick conceden lugar central al mérito, ni en verdad lugar alguno, en sus alegatos acerca de la justicia o la injusticia. Rawls concede que las opiniones de sentido común sobre la justicia la relacionan con el mérito (p. 310) pero arguye, en primer lugar, que antes de haber formulado las reglas de la justicia no podemos saber lo que alguien merece (y de ahí que no podamos basar sobre el mérito nuestra comprensión de la justicia), y, en segundo lugar, que cuando hemos formulado las reglas de la justicia resulta que ya no hay mérito alguno, sino sólo expectativas legítimas. También argumenta que sería impracticable aplicar nociones de mérito. (El fantasma de Hume recorre estas páginas.)

Nozick es menos explícito, pero su esquema de la justicia, al estar enteramente basado en los derechos, no concede ningún lugar al mérito. En cierto momento, discute la posibilidad de un principio para la rectificación de la injusticia, pero lo que escribe sobre ello es tan críptico y titubeante que no proporciona guía alguna para modificar su punto de vista general. En cualquier caso, está claro que para ambos, Rawls y Nozick, una sociedad se compone de individuos, cada uno con sus intereses, que han de avanzar juntos y formular reglas de vida comunes. En el caso de Nozick está, además, la limitación negativa impuesta por una serie de derechos básicos. En el caso de Rawls, las únicas restricciones son las que impondría una racionalidad prudente. Por tanto, en ambas interpretaciones, los individuos son primordiales y la sociedad de orden secundario; la identificación del interés del individuo es previa c independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos. Pero ya hemos visto que la noción de mérito sólo tiene sentido en el contexto de una comunidad cuyo vínculo primordial sea un entendimiento común, tanto del bien del hombre como del bien de esa comunidad, y donde los individuos identifiquen primordialmente sus intereses por referencia a esos bienes. Rawls presupone explícitamente que debemos esperar no estar de acuerdo con los demás sobre lo que sea la vida buena del hombre

y, por tanto, debemos excluir cualquier idea que sobre el asunto pudiéramos tener a partir de nuestra formulación de los principios de la justicia. Sólo los bienes en que todos, sea cual sea su opinión sobre la vida buena, tienen interés, pueden admitirse y considerarse. También en la argumentación de Nozick está simplemente ausente el concepto de comunidad necesario para que tenga aplicación la noción de mérito. Comprender esto ayuda a clarificar dos puntos más.

El primero atañe a las presuposiciones sociales que comparten Rawls y Nozick. Para ambos puntos de vista, es como si hubiéramos naufragado en una isla desierta con otro grupo de individuos, cada uno de los cuales nos fuera desconocido a nosotros mismos y a todo el resto. Lo que tendrá que funcionar son las reglas que salvaguarden máximamente a cada uno en tal situación. La premisa de Nozick referente a los derechos introduce un conjunto fuerte de restricciones: sabemos que ciertos tipos de interferencia mutua están prohibidos absolutamente. Pero existe un límite a los lazos entre nosotros, un límite marcado por nuestros intereses privados y competitivos. Como ya he observado, esta visión individualista tiene antepasados distinguidos: Hobbes, Locke (cuyas opiniones Nozick trata con mucho respeto), Maquiavelo y algunos más. Y comporta cierta dosis de realismo acerca de la sociedad moderna: en realidad, a menudo la sociedad moderna, por lo menos superficialmente, no es más que una colección de desconocidos que persiguen su interés bajo un mínimo de limitaciones. Por supuesto, aún nos parece difícil, incluso en la sociedad moderna, pensar así de familias, colegios y otras comunidades auténticas; pero incluso nuestro pensamiento sobre ellas se ve invadido en grado creciente por concepciones individualistas, especialmente en el plano forense. Es decir, Rawls y Nozick expresan con mucha fuerza la opinión muy extendida que ve la entrada al mundo social, por lo menos idealmente, como acto voluntario de individuos potencialmente racionales, con intereses previos, que tienen que hacerse la pregunta: ¿en qué tipo de contrato social con los demás es razonable que entre?

Nada tiene de extraño que a consecuencia de esto sus opiniones excluyan cualquier interpretación de la comunidad humana en que la noción de mérito, como contribución a las tareas comunes de la comunidad y a la persecución de los bienes compartidos, pudiera proporcionar la base para juicios acerca de la virtud y la injusticia.

El mérito también se descarta de otra manera. He subrayado cómo los principios distributivos de Rawls excluyen la referencia al pasado y por tanto las pretensiones de mérito basadas en acciones o padecimientos pasados. Nozick excluye también ese pasado, en que podrían fundamentarse tales pretensiones, al hacer de la legitimación de los derechos el único fundamento para interesarse por el pasado en lo que respecta a la idea de justicia. Importa subrayar que la interpretación de Nozick sirve a los intereses de una mitología concreta acerca del pasado, precisamente por lo que excluye de su visión. Porque lo fundamental para la interpretación de Nozick es la tesis de que todos los derechos legítimos deben deducirse de actos legítimos de adquisición originaria. En realidad, hay muy pocos actos de ésos, y en muchas partes del mundo ninguno. Los propietarios del mundo moderno no son los herederos legítimos de los individuos lockeanos que realizaron «cuasi-lockeanos» actos de apropiación originaria (un «cuasi» que permite enmendar a Locke); son herederos de los que, por ejemplo, robaron y usaron la violencia para robar las tierras comunes de Inglaterra, o vastas extensiones de Norteamérica a los indios americanos, o gran parte de Irlanda a los irlandeses y de Prusia a los pobladores no germanos autóctonos. Ésta es la realidad histórica que se oculta ideológicamente tras cualquier tesis lockeana. La carencia de cualquier principio de rectificación, por tanto, no es el resultado marginal de una tesis como la de Nozick, sino que tiende a viciar la teoría en su conjunto, incluso aunque se suprimieran las abrumadoras objeciones a toda creencia en derechos humanos inalienables.

A y B difieren de Nozick y Rawls a costa de la inconsistencia. Cada uno de ellos, al unir ya sean los principios de Rawls o los de Nozick con la apelación al mérito, muestran su apoyo a una visión de la justicia más antigua, más tradicional, más aristotélica y cristiana. Esta inconsistencia es, por tanto, un tributo a la fuerza y la influencia residuales de la tradición, fuerza e influencia que tienen dos fuentes distintas. En la mélange conceptual del pensamiento y la práctica moral de hoy, todavía se encuentran fragmentos de la tradición, conceptos de virtud en su mayoría, además de los conceptos típicamente modernos e individualistas de derechos y de utilidad. Pero la tradición sobrevive también mucho menos fragmentada, mucho menos distorsionada en las vidas de ciertas comunidades cuyos lazos históricos con su pasado siguen siendo fuertes. Así la tradición moral más antigua se discierne en los Estados Unidos y otros lugares entre, por ejemplo, algunos católicos irlandeses, algunos ortodoxos griegos, ciertos judíos ortodoxos, comunidades todas ellas que han heredado su tradición moral, no sólo a través de la religión, sino también mediante la formación social de la aldea, ya que se trata de familias cuyos inmediatos antepasados vivieron al margen de la Europa moderna. Además, sería erróneo concluir, a partir de mi comentario sobre el trasfondo medieval, que el protestantismo no haya actuado en ocasiones como mantenedor de esta misma tradición moral; así ocurrió en Escocia, por ejemplo: la Ética a Nicómaco y la Política de Aristóteles fueron textos morales seculares en las universidades, coexistiendo felizmente con la teología calvinista que a menudo les fue en otros lugares hostil, hasta 1690 y después. Y subsisten hoy comunidades protestantes blancas y negras en los Estados Unidos, quizás especialmente en los del sur, que reconocerán en la tradición de las virtudes la parte clave de su propia herencia cultural.

Sin embargo, incluso en tales comunidades, la necesidad de intervenir en el debate público refuerza la participación en la mélange cultural en busca de una reserva común de conceptos y normas que

todos podamos emplear y a los que todos podamos apelar. En consecuencia, la fidelidad de estas comunidades marginales a la tradición está en peligro constante de erosión, y esto por la búsqueda de algo que, si mi argumentación es correcta, no es más que una quimera. Porque el análisis de las posturas A y B revela una vez más que tenemos demasiados conceptos morales dispersos y rivales, en este caso distintos y rivales conceptos de justicia, y que los recursos morales de la cultura no nos aportan manera alguna de zanjar la cuestión racionalmente. La filosofía moral, tal como se suele entender, refleja los debates y desacuerdos de la cultura tan fidedignamente que mis controversias resultan indecidibles de la misma forma que lo son los debates políticos y morales mismos.

Se sigue de ahí que nuestra sociedad no puede esperar alcanzar el consenso moral. Por razones no del todo marxistas, Marx estaba en lo cierto cuando argumentaba contra los sindicalistas ingleses de los años 1860 que apelar a la justicia no servía de nada, ante la presencia de conceptos rivales de justicia formados e informando la vida de los grupos rivales. Marx, por supuesto, se equivocaba al suponer que tales desacuerdos sobre la justicia eran meramente fenómenos secundarios, que meramente reflejaban los intereses de las clases económicas rivales. Los conceptos de la justicia y la fidelidad a tales conceptos son parte constitutiva de las vidas de los grupos sociales, y los intereses económicos a menudo se definen parcialmente en términos de tales conceptos, y no viceversa. No obstante, Marx estaba fundamentalmente en lo cierto al contemplar el conflicto y no el consenso como corazón de la estructura social moderna. No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos.

De esto resultan conclusiones importantes para la teoría constitucional. Los autores liberales como Ronald Dworkin nos invitan a considerar la función del Tribunal Supremo como la de definidor de un conjunto de principios coherentes, la mayoría o quizá todos de gran importancia moral, a la luz de los cuales han de valorarse las leyes y decisiones concretas. Quienes mantienen tal opinión forzosamente deben considerar inadecuadas ciertas decisiones del Tribunal Supremo a la luz de esos supuestos principios. Pienso en decisiones como la ejemplificada por el caso Bakke, en que los miembros del tribunal propugnaron puntos de vista ampliamente incompatibles, y el presidente Powell, que redactó la sentencia, se las arregló para conciliarios todos. Si mi argumentación es correcta, la única función del Tribunal Supremo debe ser la de mantener la paz entre grupos sociales rivales que apoyan principios de justicia rivales e incompatibles, ostentando en sus fallos la imparcialidad que consiste en nadar entre dos aguas. Así, en el caso Bakke el Supremo prohibió las cuotas étnicas de matriculación en los colegios y universidades, pero permitió la discriminación precisamente a favor de los grupos minoritarios previamente marginados. Tratemos de reconstruir el conjunto coherente de principios que hay tras tal decisión, y con mucha inventiva tal vez absolveríamos al Supremo del cargo de incoherencia formal. Pero incluso el intento podría hacernos perder el norte. En el caso Bakke, y de vez en cuando en otros, el Supremo hizo el papel de hombre bueno o de fiador de la tregua, negociando a su modo en medio de una situación cerrada de conflicto, y sin invocar ningún principio moral primero y compartido. Porque nuestra sociedad en conjunto no tiene ninguno.

Y esto lleva a que la política moderna no pueda ser asunto de consenso moral auténtico. Y no lo es. La política moderna es una guerra civil continuada por otros medios, y Bakke fue un compromiso cuyos antecedentes se remontan a Gettysburg y Shiloh. La verdad de este asunto fue expuesta por Adam Ferguson: «No esperamos que las leyes

de un país estén organizadas como otras tantas lecciones de moral ... Las leyes civiles o políticas, son expedientes de prudencia para ajustar las pretensiones de las partes y asegurar la paz de la sociedad. El expediente se acomoda a las circunstancias concretas ...» {Principies of Moral and Political Science, II, 144). La naturaleza de cualquier sociedad no debe, por tanto, descifrarse sólo a través de sus leyes, sino de éstas entendidas como índice de sus conflictos. Lo que muestran nuestras leyes es el grado y extensión en que el conflicto ha de ser suprimido.

Para que así sea, ha sido preciso desplazar una virtud más. El patriotismo no puede ser lo que era, porque carecemos de una patria en sentido completo. La puntualización que estoy haciendo no debe confundirse con el lugar común liberal del rechazo del patriotismo. A menudo, no siempre, los liberales han mantenido una actitud negativa o incluso hostil hacia el patriotismo, en parte debido a su fidelidad a unos valores que juzgan universales y no locales y particulares, y en parte a causa de la bien justificada sospecha de que el patriotismo es a menudo la fachada tras la cual se esconden el chauvinismo y el imperialismo. Pero mi puntualización presente no versa sobre si el patriotismo es bueno o malo como sentimiento, sino que la práctica del patriotismo como virtud ya no es posible en las sociedades avanzadas. En cualquier sociedad en que el gobierno no expresa o representa a la comunidad moral de los ciudadanos, sino un conjunto de convenios institucionales para imponer la unidad burocrática a una sociedad que carece de consenso moral auténtico, la naturaleza de la obligación política deviene sistemáticamente confusa. El patriotismo es o fue una virtud fundada en la vinculación primaria a la comunidad moral y política, y sólo en segundo lugar al gobierno de esa comunidad; pero se ejerce típicamente para descargar la responsabilidad para y en tal gobierno. Cuando la relación del gobierno con la comunidad moral ha sido puesta en cuestión, tanto por la diferente naturaleza del gobierno como por la falta de consenso moral de la sociedad, se

hace difícil seguir teniendo una idea clara, sencilla y comunicable de patriotismo. La lealtad a mi país, a mi comunidad, que es una virtud primordial inalterable, se diferencia de la obediencia al gobierno que casualmente mande.

Y tal como este desplazamiento del patriotismo no debe confundirse con la crítica liberal al particularismo moral, tampoco el distanciamiento necesario del yo moral moderno respecto del gobierno de los modernos estados debe confundirse con una crítica anarquista del Estado. Nada en mi argumentación sugiere, ni menos implica, que haya fundamento para rechazar ciertas formas de gobierno necesarias y legítimas; lo que implica la argumentación es que el Estado moderno no es una de las formas de gobierno así definidas. Espero que mi argumentación haya dejado claro que la tradición de las virtudes discrepa de ciertos rasgos centrales del orden económico moderno y en especial de su individualismo, de su afán adquisitivo y de su elevación de los valores del mercado al lugar social central. Ahora quedará claro también que conlleva además el rechazo al orden político moderno. Ello no quita que existan muchas tareas que sólo a través del gobierno se pueden llevar a cabo y para las que aún se necesita su actuación: la norma de la ley debe ser vindicada hasta donde sea posible en el Estado moderno, la injusticia y el sufrimiento inmerecido eliminados, la generosidad ejercida y la libertad defendida, todo lo cual, en ocasiones, sólo es posible por medio de las instituciones de gobierno. Pero cada tarea concreta, cada responsabilidad concreta, ha de valorarse según sus propios méritos. La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático de dicha tradición.

18. TRAS LA VIRTUD: NIETZSCHE O ARISTÓTELES, TROTSKI Y SAN BENITO

En el capítulo 9 he planteado una cuestión tajante: ¿Nietzsche o Aristóteles? La argumentación que me conducía a formularla se basaba en dos premisas fundamentales. La primera era que el lenguaje, y por tanto también la práctica contemporánea de la moral, se encuentran en estado de grave desorden. Ese desorden brota del predominio, en nuestra cultura, de una jerga donde se confunden fragmentos conceptuales mal asimilados y procedentes de distintas épocas de nuestro pasado, que al desplegarse en debates privados y públicos llaman la atención principalmente por el carácter inconcreto que adquieren las controversias y por la aparente arbitrariedad de las partes contendientes.

La segunda era que, tras desacreditar la teleología aristotélica, los filósofos morales han intentado sustituirla por alguna interpretación racional y secular de la naturaleza y el régimen de la moral, pero que todos estos intentos variados y de diversa importancia de hecho han fracasado, como Nietzsche advirtió con la mayor claridad. En consecuencia, el propósito negativo de Nietzsche, de arrasar los fundamentos estructurales de las creencias y los argumentos morales heredados, tanto si consideramos las creencias y discusiones morales cotidianas como si contemplamos las construcciones de los filósofos morales, tenía cierta plausibilidad a pesar de su estilo desesperado y grandilocuente, a menos que el rechazo inicial de la tradición moral, en la que ocupa un lugar fundamental la doctrina de Aristóteles acerca de las virtudes, se revele consecuencia de una interpretación errónea y falsa. A menos que esta tradición pudiera ser vindicada racionalmente, la postura de Nietzsche tendría una plausibilidad terrible.

Incluso sin ello sería fácil ser un nietzschcano inteligente en el mundo contemporáneo. La galería de personajes habituales en las

dramatizaciones de la vida social moderna encarna a la perfección los modos y conceptos de creencias y argumentaciones morales que aristotélicos y nietzscheanos estarían de acuerdo en rechazar. El gerente burocrático, el esteta consumista, el terapeuta, el contestatario y su numerosa parentela asumen casi todos los papeles disponibles culturalmente reconocidos; las nociones de pericia de unos pocos y de competencia moral de todos son los presupuestos de los dramas que estos personajes ponen en escena. Anunciar que el rey va desnudo fue sólo tocar a uno para diversión de todos los demás; afirmar que casi todo el mundo ya vestido de harapos es mucho menos popular. Pero el nietzscheano al menos tendría el consuelo de ser impopular estando en lo cierto, salvo si el rechazo de la tradición aristotélica resulta haber sido erróneo.

La tradición aristotélica ha ocupado dos lugares distintos en mi argumentación: primero, porque he sugerido que gran parte de la moralidad moderna sólo se entiende como conjunto de fragmentos sobrevivientes de esa tradición, y en realidad la incapacidad de los filósofos morales modernos para llevar a cabo sus proyectos de análisis y justificación está muy relacionada con el hecho de que los conceptos con los que trabajan son combinaciones de fragmentos supervivientes e invenciones modernas implausibles; pero, además, el rechazo de la tradición aristotélica fue el rechazo de un tipo muy concreto de moralidad en donde las normas, tan predominantes en las concepciones modernas de la moral, se inscriben en un esquema más amplio cuyo lugar central está ocupado por las virtudes; de ahí que el agudo rechazo y refutación nietzscheanos de las modernas morales de normas, sean utilitaristas o kantianas, no se extienden necesariamente a la tradición aristotélica anterior.

Uno de mis postulados más importantes es que la polémica nietzscheana no tiene éxito alguno contra esa tradición. Mis fundamentos para afirmarlo son de dos tipos diferentes. El primero ya lo apunté en

el capítulo 9; Nietzsche tendría éxito si fracasaran todos los que considera antagonistas. Otros, para vencer, han de hacerlo en virtud de la fuerza racional de sus argumentos positivos; en cambio, Nietzs che cuando vence, vence por defecto.

Pero ya he señalado cómo no vence, al exponer en los capítulos 14 y 15 la defensa racional que puede hacerse de una tradición en que son canónicos la moral y los textos políticos aristotélicos. Para Nietzsche o los nietzscheanos, tener éxito aquí sería refutar esa defensa Y para demostrar cómo no puede ser refutada, tomaremos en consideración otro camino por donde puede argumentarse el rechazo de las pretensiones de Nietzsche. El hombre nietzscheano, el Über-mensch, el hombre trascendente, encuentra su bien en el aquí y el ahora del mundo social, pero sólo en tanto que dicta su propia ley nueva y su tabla nueva de virtudes. ¿Por qué no encuentra nunca bien objetivo alguno con autoridad sobre él en el mundo social? La respuesta no es difícil: el retrato de Nietzsche deja claro que el trascendente carece de relaciones y de actividades. Considérese un aforismo (962) de La voluntad de poderío›.

Un gran hombre, un hombre a quien la naturaleza ha construido y formado al gran estilo, ¿qué es? ... Si no puede dirigir, camina solitario; por tanto puede suceder que se enmarañe con cosas que encuentra en el camino ... no quiere «compasión» del corazón, sino sirvientes, herramientas; en su relación con los hombres intenta siempre hacer algo de ellos. Sabe que es incomunicable: encuentra poco gustoso ser familiar; y normalmente no es como se le piensa. Cuando no se habla a sí mismo lleva una máscara. Miente más bien que dice la verdad: mentir exige más espíritu y voluntad. Hay una soledad dentro de sí mismo inaccesible a la alabanza o el reproche, su justicia está más allá de cualquier apelación.

Esta caracterización del «gran hombre» está profundamente arraigada en la afirmación de Nietzsche de que la moral de la sociedad europea no ha sido, desde la edad arcaica griega, sino una serie de disfraces de la voluntad de poder y que la pretendida objetividad de tal moral no puede mantenerse racionalmente. Por esto, el gran hombre no puede entrar en relaciones mediadas por la apelación a normas, virtudes o bienes compartidos; él es su propia y única autoridad y en sus relaciones con los demás tiene que ejercer esa autoridad. Pero ahora podemos ver con claridad que, si puede mantenerse la concepción de las virtudes que he sostenido, es el aislamiento del superhombre lo que le impone la carga de su autoridad moral auto-suficiente. Porque si el concepto de lo bueno ha de exponerse por medio de nociones como las de práctica, unidad narrativa de la vida humana y tradición moral, entonces los bienes, y con ellos los únicos fundamentos de la autoridad de las leyes y las virtudes, sólo pueden descubrirse entrando en relaciones constitutivas de comunidades cuyo lazo fundamental sea la visión y la comprensión común de esos bienes. Arrancarse uno mismo de esa actividad compartida que desde un principio aprendimos obedientemente, como aprende un aprendiz, aislarse de la comunidad que encuentra su fin y propósito en tales actividades, será excluirse de encontrar bien alguno fuera de uno mismo. Será condenarse al solipsismo moral que constituye la grandeza nietzscheana. De ahí que debamos concluir, no sólo que Nietzsche no vence por defecto en la disputa contra la tradición aristotélica, sino también, lo que es quizá más importante, que desde la perspectiva de esta tradición es como mejor pueden comprenderse los errores básicos de la postura nietzscheana.

El atractivo de la postura de Nietzsche reside en su aparente sinceridad. Cuando expuse la argumentación del emotivismo revisado y puesto al día decía que una vez aceptada la verdad del emotivismo, un hombre sincero ya no querría continuar usando la mayor parte del lenguaje moral del pasado, a causa de su carácter engañoso. Y

Nietzsche fue el único gran filósofo que no se acobardó ante esta conclusión. Puesto que además el lenguaje de la moral moderna está cargado de pseudoconceptos como los de utilidad o derechos naturales, parecía que sólo la intransigencia de Nietzsche nos salvaría de confundirnos con tales conceptos; pero ahora está claro que el precio que hay que pagar por esa liberación es el de otra confusión diferente. El concepto nietzscheano de «superhombre» es también un pseudoconcepto, aunque quizá no siempre, desgraciadamente, lo que antes llamé una ficción. Representa el último intento, por parte del individualismo, de evitar sus propias consecuencias. Y la posición nietzscheana resulta que no es un modo de escapar o de dar alternativa al esquema conceptual liberal individualista de la modernidad, sino más bien el momento más representativo del propio desarrollo interno de éste. Y por tanto, cabe esperar que las sociedades liberales individualistas críen «superhombres» de vez en cuando. ¡Lástima!

Era por tanto acertado ver en Nietzsche al último antagonista de la tradición aristotélica en cierto sentido. Pero ahora resulta que, en el fondo, la postura nietzscheana es sólo una faceta más de la misma cultura moral de la que Nietzsche creyó ser crítico implacable.

Así, al fin y al cabo, la oposición moral fundamental es la que se da entre el individualismo liberal en una u otra versión y la tradición aristotélica en una u otra versión.

Las diferencias entre la una y Ja otra son muy profundas. Se extienden, más allá de la ética y la moral, a la forma de entender la acción humana, de tal manera que los conceptos rivales de las ciencias sociales, de sus límites y posibilidades, están íntimamente enlazados con el antagonismo de estos dos modos de concebir el mundo humano. Por ello mi argumentación ha tenido que abordar el concepto de hecho, los límites a la predecibilidad de los asuntos humanos y la naturaleza de la ideología. Espero que ahora habrá quedado claro que en los

capítulos donde desarrollaba esos temas, yo no me limitaba a sumar argumentos contra las encarnaciones sociales del individualismo liberal, sino que también sentaba las bases a favor de un planteamiento diferente tanto para las ciencias sociales como para la sociedad, de un modo en el que la tradición aristotélica pudiera encontrarse cómoda.

Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure Ja inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales. Pero aunque me parece que el peso y dirección de ambos conjuntos de argumentos son racionalmente convincentes, sería imprudente no reconocer tres tipos de objeciones completamente diferentes que se podrían oponer a esta conclusión desde tres puntos de vista muy distintos.

Las argumentaciones en filosofía difícilmente adoptan la forma de pruebas; y los argumentos más acertados sobre temas centrales de la filosofía nunca lo hacen. (El ideal de la prueba es en filosofía relativamente estéril.) En consecuencia, quienes desean resistirse a una conclusión concreta rara vez carecen por completo de recursos. Me apresuro a añadir inmediatamente que no quiero decir que no haya en filosofía temas centrales resolubles; al contrario, a menudo podemos establecer la verdad en áreas donde no se dispone de pruebas. Pero cuando se resuelve un problema, a menudo es porque las partes contendientes, o alguna de ellas, ceja en la disputa y busca de modo sistemático los procedimientos racionalmente apropiados para resolver este tipo de disputas en particular. Mi opinión es que una vez más se hace imperioso llevar a cabo esta tarca en la filosofía moral, aunque no pretendo haber llegado a tanto en el presente libro. Mis valoraciones positivas y negativas de argumentos concretos, en realidad pre-

suponen una concepción sistemática, aunque aquí in-expresada, de racionalidad.

Esta concepción —que será el tema de un próximo libro— es la que espero desarrollar, y que casi ciertamente necesito desarrollar, contra aquellos cuya crítica a mi tesis central descansa principal o completamente sobre una valoración diferente e incompatible de los argumentos aducidos. La abigarrada mezcla de defensores del individualismo liberal —algunos de ellos utilitaristas, algunos kantianos, otros orgullosos de defender la causa del individualismo liberal tal como lo he definido, otros pretendiendo que no les hago justicia al asociarlos con mi visión de aquél, todos en desacuerdo los unos con los otros—, de seguro que presentará objeciones de este tipo.

El segundo conjunto de objeciones tendrá que ver con mi interpretación de lo que he llamado la tradición aristotélica o clásica. Porque está claro que la visión que he dado difiere por muchas maneras, algunas de ellas muy radicales, de otras aproximaciones e interpretaciones de la doctrina moral aristotélica. Y aquí estoy en desacuerdo, hasta cierto punto al menos, con algunos filósofos hacia quienes siento el mayor respeto y de quienes he aprendido mucho (aunque no lo bastante, como dirán sus seguidores): en el pasado reciente, Jacques Maritain; en el presente, Peter Gcach. Sin embargo, si mi visión de la naturaleza de la tradición moral es correcta, toda tradición se mantiene y progresa gracias a sus disputas y conflictos internos. Y aunque partes extensas de mi interpretación no resistieran la crítica, la demostración de ello fortalecería la tradición que intento mantener y extender. De ahí que mi actitud hzcia esas críticas que considero internas a Ja tradición moral que defiendo sea diferente de mi actitud hacia las críticas puramente externas. Estas últimas no es que sean menos importantes; pero son importantes de otra manera.

En tercer lugar habrá un conjunto completamente diferente de críticas de quienes, aun concediendo substancialmentc al principio lo que digo acerca del individualismo liberal, negarán no sólo que la tradición aristotélica sea viable como alternativa, sino también que los problemas de la modernidad deban abordarse en términos de la oposición entre el individualismo liberal y esa tradición. Tales crítíeos afirmarán que la oposición intelectual clave de nuestra época es la existente entre el individualismo liberal y alguna versión del marxismo o el neomarxismo. Los expositores intelectualmente más convincentes de este punto de vista serán aquellos que tracen la genealogía de ideas desde Kant y Hegel hasta Marx, y pretendan que por medio del marxismo la noción de autonomía humana puede ser rescatada de sus formulaciones individualistas originarias y restaurada dentro del contexto de la apelación a una posible forma de comunidad donde la alienación haya sido vencida, abolida la falsa conciencia y realizados los valores de la igualdad y la fraternidad. Mis respuestas a los dos primeros tipos de crítica están de algún modo contenidas, explícita o implícitamente, en lo que ya he escrito. Mis respuestas al tercer tipo de crítica necesitan explicitarse algo más. Se dividen en dos partes.

La primera es que la pretensión del marxismo, en cuanto a la posesión de un punto de vista moralmente distintivo, está minada por la propia historia moral del marxismo. En todas las crisis en que han tenido que tomar posturas morales explícitas —por ejemplo, en el caso del revisionismo de Bernstein en la socialdemocracia alemana a principios de siglo, la crítica contra Stalin por parte de Khruschev y el levantamiento húngaro de 1956—, los marxistas siempre han recaído en versiones relativamente simplistas del kantismo o del utilitarismo. Y no es sorprendente. Desde siempre, dentro del marxismo se oculta cierto individualismo radical. En el primer capítulo de El capital, cuando Marx tipifica lo que ocurrirá «cuando las relaciones prácticas cotidianas ofrezcan al hombre nada más que relaciones perfectamente inteligibles y razonables», lo que retrata es «la comunidad

de individuos libres» que de libre acuerdo adopta la propiedad común de los medios de producción y promulga múltiples normas de producción y distribución. A este individuo libre, Marx le describe como un Robinson Crusoe socializado; pero no nos dice sobre qué base entra en su libre asociación con los demás. En este punto clave hay una laguna en el marxismo que ningún marxista posterior ha rellenado adecuadamente. Nada tiene de extraño que los principios morales abstractos y de utilidad hayan sido, de hecho, los principios de asociación a los que los marxistas han apelado, y que en su práctica los marxistas hayan ejemplificado justamente el tipo de actitud moral que en los demás condenan como ideológica.

Segundo, y como he puesto de manifiesto en otro lugar, en tanto que los marxistas marchan hacia el poder, siempre tienden a convertirse en weberianos. Por supuesto, estoy hablando de los mejores marxistas, digamos los yugoslavos o los italianos; el despotismo bárbaro del zarismo colectivo que reina en Moscú puede considerarse irrelevante para la cuestión de la substancia moral del marxismo, del mismo modo que la vida del papa Borgia lo fuera para la substancia moral del cristianismo. Pero el marxismo se recomienda a sí mismo, precisamente, como guía para la práctica, como una política de tipo especialmente luminoso. Sin embargo, y precisamente en esto, ha sido de muy poca ayuda para nuestro tiempo. En los últimos años de su vida, Trotski, al plantearse la pregunta de si la Unión Soviética era en algún sentido un país socialista, se planteó también implícitamente si las categorías del marxismo podrían iluminar el futuro. Él mismo recondujo la cuestión al resultado de un conjunto de predicciones hipotéticas sobre posibles acontecimientos futuros en la Unión Soviética, predicciones que se comprobaron sólo después de la muerte de Trotski. La respuesta fue clara: las propias premisas de Trotski conllevaban que la Unión Soviética no era socialista y que la teoría que iba a iluminar el sendero de la liberación humana de hecho la había conducido a la oscuridad.

El socialismo marxista es profundamente optimista en el fondo, porque cualesquiera que sean sus críticas a las instituciones capitalistas y burguesas, afirma que en el seno de la sociedad constituida por esas instituciones están acumuladas todas las precondiciones humanas y materiales para un futuro mejor. Sin embargo, si el empobrecimiento moral del capitalismo avanzado es lo que tantos marxistas dicen, ¿de dónde habrán de salir esos recursos de futuro? No es sorprendente que, en este punto, el marxismo tienda a producir sus propias versiones del Übermensch: el proletario ideal de Lukács, el revolucionario ideal del leninismo. Cuando el marxismo no se hace weberianismo, socialdemocracia o cruda tiranía, tiende a convertirse en fantasía nietzscheana. Uno de los aspectos más admirables de la fría resolución de Trotski fue su rechazo de todas esas fantasías.

El marxista que leyera seriamente los últimos escritos de Trotski se vería enfrentado a un pesimismo completamente ajeno a la tradición marxista, y si se convirtiera en pesimista dejaría de ser marxista en un aspecto muy importante. Porque no vería un conjunto admisible de estructuras políticas y económicas que pudieran ocupar el lugar de las estructuras del capitalismo avanzado y reemplazarlas. Esta conclusión va de acuerdo con Ja mía. Porque a mí también me parece, no sólo que el marxismo está agotado como tradición política, pretensión confirmada por el número casi indefinido y conflictivo de fidelidades políticas que las banderas marxistas amparan (y esto en absoluto implica que el marxismo no sea todavía una de las fuentes más ricas de ideas acerca de la sociedad moderna), sino también que este agotamiento lo padecen todas las demás tradiciones políticas de nuestra cultura. Ésta es una de las conclusiones que resultan de la argumentación del capítulo precedente. ¿Se sigue que, en resumidas cuentas, la tradición moral que estoy defendiendo no tiene en la actualidad ninguna política de relieve y que, en general, mi argumentación me conduce forzosamente a un pesimismo social generalizado? No, en absoluto.

Siempre es peligroso hacer paralelismos históricos demasiado estrechos entre un período y otro; entre los más engañosos de tales paralelismos están los que se han hecho entre nuestra propia época en Europa y Norteamérica y el Imperio romano en decadencia hacia la Edad Oscura. No obstante, hay ciertos paralelos. Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el imperium y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese imperium. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Si mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito.

19. EPÍLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN INGLESA

En más de un aspecto quedo en deuda con los numerosos críticos de la primera edición de este libro. Algunos han encontrado errores que van desde confusiones de nombres hasta errores factuales sobre Giotto; otros han apuntado insuficiencias en el relato histórico que proporciona continuidad a Tras la virtud; no falta quien haya rechazado mi diagnóstico sobre la condición de la modernidad y más en concreto sobre la sociedad contemporánea; y algunos han cuestionado tanto el método como los argumentos concretos en numerosos aspectos.

Ha sido fácil contentar a los críticos del primer tipo: todos los errores identificados han sido corregidos en esta segunda edición. En este aspecto, estoy particularmente agradecido a Hugh Lloyd-Jones y a Robert Wachbroit. Responder a los demás tipos de crítica no sólo es tarea más difícil, sino que me exige acometer varios proyectos a más largo plazo, dirigidos hacia las varias disciplinas que han abordado mis críticos. Porque la fortaleza y la debilidad de Tras la virtud residen en las dos preocupaciones que me movieron a escribirla: una, sentar la estructura para una única tesis compleja acerca del lugar de las virtudes en la vida humana, aunque al hacerlo los argumentos secundarios de la tesis quedasen sólo esbozados y sin desarrollar; dos, que hacerlo así dejaba claro hasta qué punto mi tesis era profundamente incompatible con los límites convencionales de las disciplinas académicas, límites cuyo resultado a menudo consiste en compartimentar el pensamiento de tal modo, que se distorsionan u obscurecen las relaciones clave. Debía, por tanto, hacerlo aunque ello conllevara insuficiencias grandes desde el punto de vista del especialista. Confío en que al menos parte de esas carencias habrá quedado paliada en mi discusión con varios de mis críticos a través de las revistas Inquiry,

Analyse und Kriiik y Soundings, y que muchas otras serán enmendadas en la obra que seguirá a Tras la virtud, en la que ahora trabajo, Justice and Practical Reasoning. Pero varios críticos me han convencido de que algunas de las perplejidades más graves de los lectores de Tras la virtud podrían, sino desaparecer, sí mitigarse al menos mediante una reexposición más adecuada de las posturas centrales o presupuestas en el esquema dominante de la argumentación. Quizá sean tres los puntos en que esta necesidad es más urgente.

1. La relación de la filosofía con la historia

«Lo que incomoda es la falta de distinción [entre la historia y la filosofía]», escribía William K. Frankena {Ethics, 93, 1983:500), «o que se dé la impresión de que la investigación histórica puede dilucidar una cuestión filosófica, como parece creer Maclntyre». Frankena habla aquí en nombre de lo que aún pasa por ortodoxia académica, aunque como otras ortodoxias modernas empiece a mostrar signos de fatiga. La filosofía, en su opinión, es una cosa, y la historia otra completamente distinta. Llevar la cuenta del origen y la evolución de las ideas es misión del historiador de las ideas, así como corresponde a la historia política el llevar la cuenta del auge y caída de los imperios. Las tareas reservadas al filósofo son dobles. Donde hay temas que atañen a la filosofía, como la moral, corresponde al filósofo determinar cuáles sean los criterios apropiados de racionalidad y verdad en ese tema concreto. Donde la filosofía se ha convertido en el propio tema, corresponde al filósofo determinar con los mejores métodos racionales qué es lo verdadero. Éste es el concepto de división del trabajo académico que Frankena parece haber suscrito cuando habla del emotivismo como teoría filosófica de la que

puedo, si poseo el equipamiento conceptual correcto, entender qué es, sin contemplarla como resultado del desarrollo histórico; y por tanto puedo decidir también si su condición es la verdad o la fal-

sedad, o si es racional creer en ella sin contemplarla como resultado. En realidad, los argumentos de MacIntyre contra el emotivismo están trazados desde la filosofía analítica; y su pretensión de que los intentos modernos de justificar la moral fracasan necesariamente es una pretensión que sólo puede establecer la filosofía analítica, no ningún tipo de historia. (Loe. cit.)

Contra esta opinión, postularé que si bien los argumentos preferidos de la filosofía analítica poseen gran fuerza probatoria, tales argumentos sólo pueden apoyar pretensiones de verdad y racionalidad como las que quieren justificar característicamente los filósofos dentro del contexto de un género concreto de investigación histórica. Como Frankena pone de relieve, no soy original al argumentar así; cita a Hegel y Collingwood y podría haber citado a Vico. Porque fue Vico quien por primera vez señaló la importancia del hecho innegable, que ya se hace tedioso reiterar, de que al menos los temas de filosofía moral (los conceptos valorativos y normativos, las máximas, los argumentos y los juicios sobre los que el filósofo moral investiga) no pueden encontrarse sino encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de las características distintivas de la existencia histórica: identidad y cambio a través del tiempo, expresión tanto en la práctica institucional como en el discurso, interacción e interrelación con gran variedad de formas de actividad. La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna. Existió la moral ateniense del siglo IV, existieron las morales de la Europa Occidental del siglo XIII, hay múltiples morales, pero ¿dónde hubo o hay moral como tal?

Kant creyó haber respondido satisfactoriamente a esa pregunta. Importa observar que tanto la filosofía moral analítica que Frankena defiende, como el historicismo propugnado por mí, son en su mayor parte réplicas a las críticas de la respuesta trascendental de Kant. Porque la tesis de Kant de que la naturaleza de la razón humana es tal

que hay principios y conceptos necesariamente admitidos por cualquier ser racional, tanto en el pensamiento como en la voluntad, encontró dos tipos distintos de objeción. Una, a la que concedieron gran peso Hegel y los historicistas subsiguientes, fue que lo que Kant presentaba como principios universales y necesarios de la mente humana, de hecho eran principios específicos de lugares, fases y tiempos concretos de la actividad y la investigación humanas. Así como los que Kant consideró principios y presupuestos de las ciencias naturales como tales resultaron ser, al fin y al cabo, los principios y presupuestos de la física newtoniana, también los que consideró principios y presupuestos de la moral como tal resultaron ser los de una moral muy determinada: la versión secularizada del protestantismo que proveyó al individualismo liberal moderno de una de sus constituciones fundamentales. Así se desplomaba la pretensión de universalidad.

El segundo conjunto de objeciones resultó de la imposibilidad de sostener los conceptos de necesidad, de a priori y de relación de los conceptos y categorías con la experiencia que exigía el proyecto trascendental kantiano. Es fundamental hacer historia de las sucesivas críticas filosóficas a las posturas kantianas originarias, de sus redefiniciones primero por los neokantianos y más tarde y con mayor radicalismo por los empiristas lógicos, a las que hay que añadir las críticas a esas reformulaciones, para entender la historia de cómo llegó a ser la filosofía analítica. La crónica de la subversión definitiva de las distinciones centrales del proyecto kantiano y sus sucesores por obra de Quine, Sellars, Goodman y otros nos ha sido dada por Richard Rorty, quien ha puesto de relieve que uno de sus efectos ha sido disminuir muchísimo el grado de consenso del grupo analítico acerca de cuáles sean los problemas centrales de la filosofía (Consequences of Pragmatism, Minneapolis, 1982, pp. 214-217). Pero ésta no ha sido la única consecuencia, ni siquiera la más importante.

Lo que el progreso de la filosofía analítica ha logrado establecer es que no hay ningún fundamento para la creencia en principios universales y necesarios (fuera de las puras investigaciones formales), excepto los relacionados con algún conjunto de premisas. Los primeros principios cartesianos, las verdades a priori kantianas e incluso los fantasmas de esas nociones que por largo tiempo habitaron el empirismo, todos han sido expulsados de la filosofía. La consecuencia es que la filosofía analítica se ha convertido en una disciplina, o en una rama de una disciplina cuya competencia ha quedado restringida al estudio de las inferencias. Rorty así lo expresa al decir que «el ideal de la pericia filosófica es ver el universo completo de los asertos posibles en todas sus mutuas relaciones de inferencia y poder así construir o criticar cualquier argumento» (op. cit., p. 219). Y David Lewis ha escrito:

Las teorías filosóficas nunca se refutan concluyentcmente. (O casi nunca; Godel y Gettier quizá lo hayan conseguido.) La teoría sobrevive a toda costa a su refutación ... Nuestras «intuiciones» son simplemente opiniones; nuestras teorías filosóficas son lo mismo ... una tarea razonable para el filósofo es llevarlas al equilibrio. Nuestra tarea común es descubrir cuáles, de entre ‹os equílibrios existentes, pueden resistir el examen, aunque cada uno de nosotros deba quedarse con uno u otro de ellos ... Una vez que el menú de las teorías bien construidas está ante nosotros, la filosofía es asunto de opinión ... (Philosopbical Papers, vol. I, Oxford, 1983, pp. X-XI).

La filosofía analítica, quiere esto decir, alguna vez puede producir resultados prácticamente concluyentes de tipo negativo. En unos pocos casos consigue demostrar que alguna postura es demasiado incoherente e inconsistente como para que cualquier persona razonable continúe manteniéndola. Pero no puede nunca establecer la aceptabilidad racional de una postura concreta, cuando cada una de las posturas rivales disponibles tiene rango y alcance suficientes y los segui-

dores de cada una de ellas se muestran dispuestos a pagar el precio necesario para asegurar su coherencia y su consistencia. De ahí el particular sabor de tanto escrito analítico contemporáneo —de autores filosóficamente menos conscientes que Rorty y Lewis— donde pasajes que despliegan las técnicas semánticas y lógicas más exigentes para asegurar el máximo rigor, alternan con otros que no sirven sino para hilvanar un conjunto libremente relacionado de preferencias arbitrarias; la filosofía analítica contemporánea exhibe el extraño emparejamiento de modos de expresión cuya profundidad se debe a Frege y a Carnap con las formas más candidas del existencialismo.

Lo que este resultado sugiere a los historicistas es, en primer lugar, que los filósofos analíticos, representados por Rorty, Lewis y Frankena, parecen decididos a considerar las argumentaciones como objetos de investigación abstraídos de los contextos sociales e históricos que constituyen su ambiente y de los que deriva la poca o mucha importancia que tengan. Pero al obrar así, el filósofo analítico es propenso a heredar de sus antepasados kantianos las mismas confusiones que surgieron de la primera de las dos objeciones centrales a la versión kantiana del proyecto trascendental. Dado que si, por ejemplo, contemplamos los principios y categorías de la mecánica newtoniana como los que satisfacen las exigencias de la racionalidad en tanto que tal, precisamente obscureceremos aquello que los hacía racionalmente superiores a las concepciones rivales disponibles en el contexto real de la investigación física de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

La física newtoniana era racionalmente superior a sus predecesor ras galileanas y aristotélicas y a sus rivales cartesianas, por cuanto trascendía sus limitaciones al resolver problemas que estas predecesoras y rivales no podían resolver dentro de sus propios postulados científicos. Por tanto, no podemos decir en qué consiste la superioridad racional de la física newtoniana, excepto asumiendo el punto de vista histórico de su relación con esas predecesoras y rivales a las

que desafió y desplazó. Abstraída la física newtoniana de su contexto, pregúntese en qué consiste su superioridad racional, y tropezaremos con problemas insolubles de inconmensurabilidad. Así, saber cómo Newton y los newtonianos llegaron realmente a adoptar y defender sus opiniones, es esencial para saber por qué la física newtoniana se considera racionalmente superior. La filosofía de la ciencia física depende de la historia de la ciencia física. Y en lo que respecta a la moral, el caso no es diferente.

Las filosofías morales, aunque aspiren a más, siempre expresan la moralidad de algún punto de vista concreto social y cultural: Aristóteles es el portavoz de una clase de atenienses del siglo IV; Kant, como ya he subrayado, proporciona una voz racional a las fuerzas sociales emergentes del individualismo liberal. Pero incluso esta forma de plantear el asunto es inadecuada, porque todavía trata a la moral como una cosa y a la filosofía moral como si fuera otra. Sin embargo, cualquier moral concreta comprende modelos a partir de los cuales las razones para la acción se juzgan más o menos adecuadas, concepciones acerca de las cualidades de carácter y su relación con las cualidades de las acciones, juicios sobre cómo han de formularse las normas y demás. Así, aunque siempre hay en cualquier moral concreta más que la filosofía en ella implícita, no hay proposición moral que no implique una postura filosófica implícita o explícita. Las filosofías morales son, principalmente, las articulaciones explícitas de la pretensión de racionalidad de las morales concretas. Y por esto la historia de la moral y la historia de la filosofía de la moral son una y la misma. De aquí se sigue que cuando morales rivales y en competencia presentan pretensiones incompatibles, al nivel de la filosofía moral siempre se plantea la cuestión de hasta qué punto se justifica la pretensión de superioridad racional de la una sobre la otra.

¿Cómo han de juzgarse esas pretensiones? Como en el caso de la ciencia natural, no hay modelos generales intemporales. En la idonei-

dad de una filosofía moral concreta para expresar las pretensiones de una moral en particular, en cuanto a denunciar y superar los límites de su rival o rivales (límites que pueden haber sido identificados o no por los modelos racionales con los que están comprometidos los protagonistas de la moral rival por su fidelidad a ella) se manifiesta la superioridad racional de esa concreta filosofía moral y de esa concreta moral. La historia de la moral y de la filosofía moral es la historia de los sucesivos retos a algún orden moral preexistente, una historia en la que preguntar quién venció en la discusión racional siempre ha de distinguirse de preguntar qué parte retuvo o ganó la hegemonía social y política. Y sólo por referencia a esta historia pueden determinarse las cuestiones de superioridad racional. La historia de la moral y de la filosofía moral, escrita desde este punto de vista, es el empeño integral de la filosofía moral contemporánea, como la historia de la ciencia es empresa de la filosofía contemporánea de la ciencia.

Espero haber dejado claro por qué no estamos de acuerdo Frankena y yo. Él por lo visto mantiene que los métodos de la filosofía analítica son suficientes para establecer qué es lo verdadero y lo falso y qué es razonable creer en filosofía moral, y que la investigación histórica es irrelevante. Yo mantengo no sólo que la investigación histórica es indispensable para establecer en qué consiste un punto de vista concreto, sino también que cualquier punto de vista dado impone o no impone su superioridad racional en el enfrentamiento histórico, en relación con unos oponentes concretos y en unos contextos determinados. Al hacerlo se desplegarán muchas de las técnicas y habilidades de la filosofía analítica; y en pocas ocasiones esas técnicas serán suficientes para que una opinión pierda crédito. Por tanto, cuando Frankena correctamente dice que de vez en cuando yo empleo argumentos extraídos de la filosofía analítica para establecer que una teoría o un grupo de ellas falla, no me imputa nada que sea inconsistente con mi historicismo, ni con mi opinión de que la filosofía analí-

tica nunca proporciona fundamento suficiente para afirmar cualquier punto de vista positivo en filosofía moral.

Por tanto, si entendemos que el emotivismo es la respuesta a la conjunción histórica concreta de una teoría moral intuicionista con el ejercicio de un juicio moral en particular, podemos entender sus pretensiones, no como tesis acerca del significado intemporal de las proposiciones empleadas en los juicios morales (tesis poco plausible), sino, lo que es más importante, como una tesis empírica sobre el uso y la función de los juicios morales en un abanico más o menos amplio de situaciones históricas. Por tanto, la tajante distinción de Frankena entre investigación filosófica e historia ignora esta manera de hacer inteligible el cómo llegó a plantearse la teoría y en qué tipo de situaciones ello es relevante tanto para comprenderla como para valorarla.

A esto puede darse la siguiente respuesta. Si podemos escribir el tipo de historia filosófica que he concebido, el mismo que he intentado escribir en Tras la virtud, al hacer la crónica de las derrotas de una teoría o las victorias de otras en lo que toca a su superioridad racional debemos llevar a esa historia los modelos con los que será juzgada la superioridad racional de una teoría sobre otra. Estos modelos serán los mismos que exige la justificación racional, y esta justificación no puede ser proporcionada por una historia que sólo puede escribirse después de que se haya proporcionado la justificación de esos modelos. Por tanto, el historicista debe recurrir a modelos no históricos, que presumiblemente le serán proporcionados por una justificación trascendental o analítica, es decir, por los tipos de justificación que he rechazado.

Esta objeción no es válida. Nuestra situación con respecto a por qué una teoría es superior a otra no difiere de nuestra situación con respecto a las teorías científicas o a las morales y filosofías morales. En ningún caso hemos de aspirar a la teoría perfecta, válida para cual-

quier ser racional, invulnerable o casi invulnerable a las objeciones, sino más bien a la mejor teoría que haya surgido en la historia de esta clase de teorías. Por lo tanto, debemos aspirar a proporcionar la mejor teoría de ese tipo hasta el momento; ni más ni menos.

De ahí que este tipo de historia filosófica nunca pueda darse por cerrado. Siempre debe quedar abierta la posibilidad de que en cualquier campo concreto, sea de las ciencias naturales, de la moral y la filosofía moral, o de la teoría de teorías, aparezca una rival a la establecida y la desplace. Por tanto, este tipo de historicismo, al contrario que el de Hegel, conlleva una forma de falibilidad; es un historicismo que excluye cualquier pretensión de conocimiento absoluto. No obstante, si algún esquema moral concreto ha trascendido con éxito los límites de los que le precedieron y al hacerlo nos ha provisto de los mejores medios disponibles para comprender a esos predecesores, superando por tanto los numerosos y sucesivos retos de los puntos de vista rivales, y siendo en todos los casos capaz de modificarse como conviniera al objeto de asimilar los puntos fuertes mientras ponía de manifiesto sus debilidades y limitaciones, al tiempo que daba la mejor explicación hasta la fecha sobre esas debilidades y limitaciones, entonces tenemos las mejores razones para confiar en que se enfrentará también con éxito a los retos futuros que encuentre, ya que los principios que definen el núcleo de ese esquema moral son principios duraderos. Y éste es el mérito que atribuyo al esquema moral fundamental de Aristóteles en Tras la virtud.

No quedó sentado con la claridad adecuada que éste era el tipo de historicismo que practiqué y practico; ni fue adecuadamente especificada la argumentación que desplegaba a su favor. Porque yo no me limitaba a postular que lo que llamé proyecto ilustrado fracasó con arreglo a sus propias normas porque sus protagonistas no lograron definir un conjunto único de principios morales a los que cualquier agente racional no pudiera dejar de asentir, o que la filosofía moral

de Nietzsche fracasara también al no satisfacer sus propias exigencias; pretendía también afirmar que los fundamentos para entender esos fracasos sólo podían provenir de los recursos de que dispone la tradición aristotélica de las virtudes que, tal precisamente como lo he descrito, emerge de sus enfrentamientos históricos como la mejor teoría hasta la fecha. Pero nótese que no afirmé en Tras la virtud que sostuviera esta pretensión, ni ahora lo pretendo. ¿Qué más nos queda?

Annette Baier me increpa por no entender la fuerza de la posición de Hume (en un artículo aparecido en Analyse und Kritik); Onora O›Neill me ha criticado mi visión selectiva y simplificada de Kant (en un artículo aparecido en Inquiry). Comprendo muy bien ambas críticas, porque en realidad las visiones tan diferentes de la razón práctica de Kant y de Hume son el reto fundamental al esquema aristotélico y su interpretación de la razón práctica. Y hasta que haya quedado clara la relación entre esas tres interpretaciones, la pretensión central de Tras la virtud no habrá quedado establecida del modo que la teoría historicista del conocimiento presupone y el relato argumentativo de Tras la virtud exige.

Por último, es obligado mencionar un tipo muy diferente de crítica al modo en que se relacionan la filosofía y la historia en Tras la virtud. A Frankena le parece que hago poco caso de la filosofía analítica; Abraham Edel es del parecer de que soy todavía demasiado analítico y me acusa de no ser más que «un hereje analítico cuya herejía permanece atada con las cuerdas de la tradición analítica» (Zygon, 18, 1983, p. 344). La esencia de su crítica es, primero, que presto demasiada atención al nivel de la teorización explícita, los conceptos articulados y la descripción que de su condición han dado los diversos pueblos, y no la suficiente a la vida real social e institucional de esos pueblos; y segundo, que mi partidismo me conduce a distorsionar la verdadera y compleja historia de la moral en interés de mi propio punto de vista aristotélico. Mientras a Frankena le parezco un filósofo analítico in-

suficiente, con un interés adicional y no muy pertinente por la historia, Edel me ve como un historiador social algo atraído por la filosofía analítica. Por tanto, la crítica de Edel es la imagen especular de la de Frankena, lo que no me sorprende.

El tipo de historia filosófica que deseo escribir precisamente rompe en ciertos puntos con los cánones de la filosofía analítica, y en otros viola los de la historia social académica, y esto quizá de dos maneras. La primera, porque me parece que las empresas teóricas y filosóficas, sus éxitos y fracasos, influyen en la historia más de lo que creen por lo general los historiadores convencionales. Los temas pendientes en este aspecto atañen de hecho a la relación causal e incluyen cuestiones tales como la influencia de los pensadores de la Ilustración escocesa en los cambios políticos, morales y sociales británicos, franceses y norteamericanos. La respuesta a tales cuestiones depende, por ejemplo, de investigaciones sobre el papel social y la eficacia de las universidades y colegios en tanto que mantenedores de ideas. Y es posible que finalmente la investigación histórica demuestre que mi atención a la teoría explícita, a los conceptos articulados y a la narrativa sea equivocada, pero de momento no estoy convencido.

En segundo lugar, las narraciones de la historia social académica tienden a escribirse de un modo que presupone precisamente la distinción lógica entre cuestiones de hecho y cuestiones de valor que la interpretación narrativa que he dado en Tras la virtud me compromete a negar. Y la historia filosófica que constituye la narración central de Tras la virtud está escrita desde el punto de vista de la conclusión a que llega y que mantiene; o más bien que mantendría si la narración se ampliara del modo que pienso hacer en mi continuación a Tras la virtud. Por tanto, la narración de Tras la virtud no por casualidad es partidista o afectada por un sesgo deliberado.

Sin embargo, Edel tiene hasta cierto punto bastante razón con sus dos críticas. Gran parte de la historia institucional y social a la que Tras la virtud remite, en el mejor de los casos, indirectamente, en realidad es esencial para el tipo de narrativa a la que aludía en Tras la virtud, y sin embargo no conseguía demostrarlo con éxito; la historia de las interrelaciones entre la interpretación aristotélica de las virtudes y otros esquemas morales que van desde el platonismo hasta el presente es más vasta y compleja de lo que la he presentado. Por tanto, Frankena y Edel proporcionan avisos saludables, tanto a mí como a mis lectores, al identificar temas a los que en el fondo había prestado insuficiente atención. Quedo en deuda permanente con ellos por sus críticas.

2. Las virtudes y el tema del relativismo

Samuel Scheffler ha planteado dudas importantes acerca de la interpretación de las virtudes que propongo {Philosophical Review, 92, n.° 3, julio de 1983) y también lo han hecho Stanley Hauerwas y Paul Wadell (The Thomist, 46, n.° 2, abril de 1982); Robert Wachbroit ha sugerido que una de las implicaciones de la misma es que hace inevitable alguna forma de relativismo (Yale Law Journal, 92, n.° 3, enero de 1983). Puesto que sólo respondiendo con éxito a las cuestiones planteadas por Scheffler y por Hauerwas y Wadell podré replicar adecuadamente a los argumentos de Wachbroit, replicaré simultáneamente, para mayor eficacia, al escepticismo de aquéllos acerca de los puntos centrales de mi argumentación.

Mi interpretación de las virtudes procede por tres etapas: en primer lugar, por lo que atañe a las virtudes en tanto que cualidades necesarias para lograr los bienes internos a una práctica; segundo, por cuanto las considero como cualidades que contribuyen al bien de una vida completa; y tercero, en su relación con la búsqueda del bien humano, cuyo concepto sólo puede elaborarse y poseerse dentro de una

tradición social vigente. ¿Por qué empezar por las prácticas? Otros filósofos morales, al fin y al cabo, han comenzado por la consideración de las pasiones o de los deseos, o por la elucidación de algún concepto de deber o bondad. En cualquier caso, la discusión fácilmente se rige por cualquier versión de la distinción medios-fines, de acuerdo con la cual todas las actividades humanas son dirigidas como medios hacía fines ya dados o decididos o simplemente valiosos en sí mismos o ambas cosas. Lo que esa estructura descuida es el gradualismo de aquellas actividades humanas cuyos fines han de descubrirse y redescubrirse permanentemente, junto con los medios para buscarlos; y se obscurece la importancia de los caminos por los que estos modos de actividad engendran fines nuevos y nuevos conceptos de fines. La noción de práctica, definida como ha quedado dicho, da cuenta de esos modos de actividad; la respuesta más directa a las preguntas de Hauerwas y Wadell, de por qué se incluyen algunos temas en esta clase y otros se excluyen (por qué, preguntan, se incluye la arquitectura pero no la albañilería), es que los temas excluidos no son tales modos de actividad.

Por tanto, la importancia de comenzar por las prácticas en toda consideración de las virtudes es que el ejercicio de las virtudes no sólo es valioso en sí mismo —resulta que no se puede ser valiente, justo o lo que sea sin cultivar esas virtudes por sí mismas—, sino que tiene más sentido y propósito, y en realidad al captar ese sentido y propósito llegamos a valorar en principio las virtudes. Sin embargo, las virtudes no están relacionadas con los bienes que les proporcionan sentido y propósito lo mismo que una habilidad se relaciona con los fines que su ejercicio afortunado procura, o tal como se relaciona una habilidad con aquellos objetos de nuestro deseo en cuya posesión podemos entrar gracias a su ejercicio. Kant estaba completamente en lo cierto al suponer que los imperativos morales no son ni imperativos de destreza ni de prudencia, tal como se los definía. Donde se equivocaba era al suponer que la única alternativa serían, en su opinión, los imperativos

categóricos. Sin embargo, ésta es precisamente la conclusión a la que se podría llegar, sin ninguna de las razones adicionales que Kant daba para hacerlo, si se intentara entender las virtudes fuera del contexto de las prácticas. Puesto que los bienes internos a las prácticas no pueden conseguirse sin el ejercicio de las virtudes, no son bienes buscados por individuos concretos en ocasiones concretas, sino excelencias específicas de aquellos tipos de prácticas, que se logran o no, progresándose hacia ellas o no en función de la manera en que se busquen los fines y metas particulares de cada uno en ocasiones concretas, excelencias cuyo concepto cambia con el tiempo según se transforman nuestras metas.

Entender esto es preliminar necesario para replicar a la objeción de Scheffler a mi tesis acerca de la conexión entre virtudes y prácticas: «Aunque MacIntyre niega que de su visión se siga que un gran jugador de ajedrez no pueda ser vicioso, no estoy del todo convencido de que esté en lo cierto al negarlo y, en cualquier caso, se complace en decir algo que me parece apenas más plausible, a saber, que un gran jugador de ajedrez vicioso no puede alcanzar ninguno de los bienes internos del ajedrez» (p. 446). Scheffler está completamente en lo cierto en cuanto a las opiniones que me atribuye, pero sólo si por «bienes internos» quiere decir lo mismo que yo. Sin embargo, si quiere decir lo que yo, la respuesta a Scheffler está clara.

Imaginemos a un jugador de ajedrez habilidosísimo, pero que sólo se preocupa por vencer y esto en sumo grado. Su destreza es tal que le coloca entre los gTandes maestros. Por tanto, es un gran jugador de ajedrez. Pero, como sólo se preocupa por vencer, y quizá por los bienes vinculados contingentemente al vencer, bienes como la fama, el prestigio y el dinero, el bien que le preocupa no es en modo alguno el específico del ajedrez o de los juegos similares al ajedrez; en el sentido definido por mí, no le importa ningún bien interno a la práctica del ajedrez. Podría lograr precisamente el mismo bien, como vencer y

sus recompensas contingentes, en cualquier otro campo donde existiera competición y vencedores, si pudiera lograr un nivel de destreza comparable en ese campo. De ahí que lo que procura y logra como su bien no es el tipo de excelencia específico del ajedrez junto con el tipo de gozo que tal excelencia conlleva, un bien que pueden lograr a su propio nivel otros jugadores menos diestros. Por tanto, la objeción de Scheffler fracasa; la relación entre virtudes y prácticas, una vez definida claramente y mejor de lo que pudo serlo en mi primera versión, no entraña las desafortunadas consecuencias que Scheffler se inclina a imputarle.

La objeción de Scheffler parece que se debe también a que por mi parte no he sido lo bastante claro en otro aspecto. Porque afirma que según mi opinión «las virtudes se tipifican provisionalmente por referencia a la noción de práctica, y esta visión provisional se modifica y amplía posteriormente» (p. 446). Debí dejar claro que no intentaba sugerir (aunque claramente lo sugería) que la interpretación inicial de las virtudes en función de las prácticas nos proveyera de un concepto adecuado de virtud que meramente se enriqueciera y ampliara al ser conectado con las nociones de bien de la vida humana completa y de tradición eficaz. Más bien se da el caso de que ninguna cualidad humana puede considerarse virtud a menos que satisfaga las condiciones especificadas para cada una de las tres fases. Esto es importante, porque hay cualidades de las que puede argumentarse plausiblemente que satisfacen las condiciones de la noción de práctica, pero que no son virtudes, cualidades que pasan las pruebas de la primera fase, pero que fallan en la segunda o la tercera.

Consideremos como ejemplo de tales cualidades la audacia y la falta de escrúpulos, y distingámoslas de la cualidad fronética de saber cuándo ser audaz o decidido. Está claro que hay prácticas, la exploración de desiertos por ejemplo, en que la audacia y la falta de contemplaciones para conducirse uno mismo y a los demás puede ser condi-

ción no sólo del éxito, sino incluso de la supervivencia. Tal cualidad puede exigir como condición de su ejercicio el cultivo de cierta insensibilidad para con los sentimientos de los demás; preocuparse de sus sentimientos sólo es posible una vez satisfecha la preocupación por la supervivencia. Transpóngase este complejo de cualidades a la participación en la práctica de crear y mantener la vida de una familia y tendremos la fórmula para un desastre. Lo que en un contexto parece ser una virtud, en el otro parece que se ha convertido en un vicio. Según mi criterio, esa cualidad no es una virtud ni un vicio. No es una virtud, porque no puede satisfacer las condiciones impuestas por la exigencia de que una virtud contribuya al bien de la vida humana completa, donde los bienes de las prácticas particulares se someten al criterio dominante que responde a la pregunta de «¿cuál es el mejor tipo de vida para un ser humano como yo?». Por supuesto, es posible que ciertas cualidades pudieran satisfacer este segundo tipo de exigencia, pero no a las exigencias de la tercera fase, donde los bienes de las vidas particulares deben integrarse en los patrones generales de la tradición informada por la búsqueda de lo bueno y lo mejor.

En parte por la manera en que tipifiqué esa tercera fase en mi interpretación de las virtudes, a más de un crítico le ha parecido que doy pie a la acusación de relativismo. Robert Wachbroit {loe. cit.) ha argumentado que mi caracterización del bien humano en términos de búsqueda del bien, incluso con las restricciones impuestas por las dos fases de mi interpretación, es compatible con el reconocimiento de la existencia de tradiciones distintas, incompatibles y rivales. Y está en lo cierto. Por tanto, intenta encerrar mi posición en un dilema. Supongamos que dos tradiciones morales rivales e incompatibles se enfrentan en alguna situación histórica específica, en que aceptar las pretensiones de una sea contradictorio con la otra. Entonces será posible, o bien apelar a algún conjunto de principios racionalmente fundamentados e independiente de cada una de las rivales, o bien no habrá posible solución racional de su desacuerdo. Pero si ocurre lo

primero, entonces hay en realidad un conjunto de principios a los que apelar en temas morales fundamentales, cuya fundamentación racional sea independiente de las particularidades sociales de las tradiciones; y si se cumple lo segundo, no habrá racionalidad moral que no sea interna y relativa a alguna tradición concreta. Pero en ese caso no tenemos ninguna buena razón para prestar fidelidad a cualquier tradición concreta más que a otra. Y como mi rechazo del proyecto ilustrado me compromete a negar lo que resulta de la primera de las dos alternativas, parece que no puedo dejar de aceptar las consecuencias de la segunda.

La fuerza de esta argumentación depende de si la disyuntiva es exhaustiva o no. No lo es. Algunas veces, al menos, es posible que una tradición pueda apelar, para un veredicto a su favor, a tipos de consideración que ya tienen peso reconocido en ambas tradiciones contendientes. ¿Qué consideraciones podrían ser ésas?

Si dos tradiciones morales se pueden reconocer mutuamente como contendientes rivales sobre temas de importancia, entonces deben compartir necesariamente ciertos rasgos comunes. Lo que no debe sorprender, dado que algún tipo de relación con las prácticas, algún concepto de bien humano en particular, alguna característica dimanante de la misma tradición, serán rasgos de ambas. Los temas en que los seguidores de una tradición apelan a modelos simplemente inconmensurables con aquellos a los que apelan los seguidores de la tradición rival, no son ni pueden ser los únicos tipos de temas que se planteen en tal situación. Por tanto, al menos alguna v<_z será posible que los seguidores de cada tradición entiendan y valoren, según sus propios modelos, las tipificaciones que sus rivales dan de sus posturas. Y nada impide que el descubrir estas caracterizaciones les revele rasgos de sus propias posturas que no habían percibido, o consideraciones que dados sus puntos de vista deberían haber mantenido, no habiéndolo hecho. En realidad, nada impide descubrir que la tradición rival

ofrece explicaciones aceptables de la debilidad o inhabilidad para resolver problemas adecuadamente, de las múltiples incoherencias de la tradición propia, para las que los recursos de la tradición propia no han sido capaces de ofrecer explicación convincente.

A veces, las tradiciones se desploman y el enfrentamiento con una tradición rival puede proporcionar buenas razones para intentar reconstruir la propia tradición de forma más radical o para abandonarla. Sin embargo, como ya puse de relieve, si se da también el caso de que en esos enfrentamientos sucesivos una tradición moral concreta ha tenido éxito en reconstituirse cuando las consideraciones racionales que plantearon sus seguidores, desde dentro o desde fuera, así lo exigieron, y por lo general ha proporcionado visiones más claras de defectos y debilidades que sus rivales no han podido resolver, ya les concernieran a ellos o a los demás (todo ello, por supuesto, a la luz de los modelos internos de esa tradición, modelos que en el transcurso de esas vicisitudes se habrán revisado y ampliado a sí mismos por muchas maneras), entonces los seguidores de esa tradición tienen racionalmente derecho a confiar en que la tradición en que viven y a la que deben la substancia de sus vidas morales encontrará recursos para enfrentarse con éxito a los retos futuros. Porque la teoría moral encarnada en sus modos de pensar y actuar se ha mostrado, en el sentido que he dado a esa expresión, la mejor teoría hasta la fecha.

Wachbroit podría replicar a esto que no he respondido a su objeción. Nada de lo dicho demuestra en modo alguno que no pudiera surgir una situación en que se probara la imposibilidad de descubrir una forma racional de resolver los desacuerdos entre dos tradiciones moral y epistemológicamente rivales; por tanto, se carecería de fundamentos positivos para una tesis relativista. Pero no tengo ningún interés en negarlo. Mi posición entraña que no hay argumentaciones a priori que puedan garantizar con anterioridad la imposibilidad de una situación. En realidad, nada puede proporcionarnos tal garan-

tía; lo contrario conllevaría la resurrección del proyecto trascendental kantiano.

Apenas es necesario repetir que la tesis central de Tras la virtud es que la tradición moral aristotélica es el mejor ejemplo que poseemos de tradición cuyos seguidores están en condiciones de tener cierta confianza racional en sus recursos epistemológicos y morales. Pero la defensa historicista de Aristóteles sorprenderá a algunos críticos escépticos como algo tan paradójico como las empresas quijotescas. Porque el propio Aristóteles, como ya señalé al exponer su interpretación de las virtudes, no era historicista, aunque algunos historicistas notables, incluidos Vico y Hegel, han sido aristotélicos en mayor o menor grado. Mostrar que esto no es paradójico es, por tanto, una tarea muy necesaria; pero sólo puede cumplirse también en la medida en que me lo permita el libro que seguirá a Tras la virtud.

3. La relación entre la filosofía moral y la teología

Ciertos críticos han señalado deficiencias en la trama argumentativa central de Tras la virtud. La más notable, la carencia de tratamiento adecuado de la relación entre la tradición aristotélica de las virtudes y la religión de la Biblia y su teología. Jeffrey Stout («Virtue among the Ruins», aparecido en Neue Zeitschrijt für systematische Tbeologie und Religionsphilosophie) ha apuntado algunos efectos desafortunados de ello, y uno de ellos de importancia sobresaliente. Desde que se encontraron la religión bíblica y el aristotelismo, el problema de la relación entre las pretensiones acerca de las virtudes humanas y las pretensiones sobre la ley divina y sus mandamientos queda pendiente de respuesta. Cualquier conciliación de la teología bíblica con el aristotelismo tendría que mantener la tesis de que sólo una vida constituida fundamentalmente por la obediencia a la ley podría mostrar completamente aquellas virtudes sin las cuales los seres humanos no pueden alcanzar su telos. Para negar tal conciliación, ha-

brían de aducirse razones contra esa tesis. La defensa y la afirmación clásica de esta tesis pertenecen a Tomás de Aquino; y contra él lo más convincente de que se dispone es un clásico menor moderno, ciertamente algo dejado de lado, el comentario de Harry V. Jaffa sobre el comentario de Tomás de Aquino a la Ética a Nicómaco, Thomism and Aristotelianism (Chicago, 1952).

Evitar los problemas que suscita Tomás de Aquino al combinar la fidelidad teológica a la Torah con la fidelidad filosófica a Aristóteles habría obscurecido o distorsionado lo que era fundamental en la última parte de mi exposición: la naturaleza compleja y varia de las reacciones protestantes y jansenistas a la tradición aristotélica y su secuela, el intento kantiano de establecer una base secular racional de la moral sobre la existencia de Dios, pero conllevando no sólo el rechazo del aristotelismo, sino su señalamiento como fuente primera de error moral. El contenido de mi exposición exige, una vez más, adiciones y enmiendas en muchos aspectos si las conclusiones que de él derivo han de mantener la pretensión de justificación racional.

En éste y otros aspectos, Tras la virtud debería leerse como obra provisional, y si ahora puedo adelantar más mi trabajo, en gran parte lo debo a la penetración y a la generosidad de muchos filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores y teólogos que han contribuido a ese trabajo con sus críticas.

BIBLIOGRAFÍA

En esta bibliografía sólo se indican las obras y artículos aludidos o citados en el texto, excepto para los clásicos de la filosofía y de las ciencias sociales, cuya referencia se índica sólo cuando es necesario para identificar una traducción o edición concreta.

— Ackrill, J. L., Aristotle on Eudaimonia, 1974.

— Adkins, A. W. H., Merit and Responsibility, 1960.

— Andreski, S., Social Science as Sorcery, 1973. (Hay traducción castellana: Las ciencias sociales como forma de brujería, Taurus, Madrid, 1973.)

— Anscombe, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», Philosophy, 33 (1958).

— Aron, R., «Max Weber», en Main Currents in Sociological Thought, trad. ing. de R. Howard y H. Weaver, 1967.

— Berger, Peter, Brigitte Berger y Hansfried Kellner, The Homeless Mind, 1973.

— Bittner, Egon, «The Concept of Organization», Social Research, 32 (1965), pp. 239-255.

— , The Functions of the Pólice in Modern Society, 1970.

— Brucker, Gene, The Civic World of Early Renaissance Florence, 1977. Burns, Tom, «Industry ín a New Age», New Society (31 de enero de 1963).—, y G. N. Stalker, The Management of Innovation, 1968.

— Clark, Stephen R. L., reseña de The Aristotelian Ethics, de Anthony Kenny, Philosophical Quarterly (1979), pp. 352-355.

— Cobb, Richard, «The Revolutionary Mentality in France», en A Second Identity, 1969.

— Davies, James C, «Towards a Theory of Revolution», American Sociological Review, 27 (1962), pp. 5-13.

— Donegan, Alan, The Theory of Morality, 1977.

— Dworkin, Ronald, Taking Rights Seriously, 1976.

— Feierabend, Rosalind e Ivo, «Aggressive Behavior Within Politics, 1948-1962: A Cross-National Study», Journal of Conflitct Resolution, 10

— (1966), pp. 249-271. Finley, M. I., The World of Odysseus, 1954. (Hay traducción castellana:

— El mundo de Odiseo, FCE, México, 1980*.) Frá'nkel, Hermann, Early Greek Poetry and Philosophy, trad. ing. de M.

— Hadas y J. Willis, 1973. Gadd, David, The Loving Friends, 1976. Gardner, John, The Life and Times of Chaucer, 1977. Gass, William H., Fiction and the Figures of Life, 1971. Geach, Peter, The Virtues, 1977.

— Gert, Bernard, The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality, 1970.

— Gewirth, Alan, Reason and Morality, 1978.

— Goffman, Erving, The Presentation of Self in Everyday Life, 1959. (Hay traducción castellana: La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1971.)

— —, Encounters, 1961.

— —, ínteraction Ritual, 1957.

— —, Strategic Interaction, 1969.

— Greig, J. Y. T., ed., The Letters of David Hume, vol. 1, 1932. Guttenplan, Samuel, «Moral Realism and Moral Dilemmas», Proceedings of the Aristotelian Society (1979-1980), pp. 61-80. Hardy, Barbara, «Towards a Poetics of Fiction: An Approach Througth

— Narrative», Novel, 2 (1968), pp. 5-14. Haré, R. M., The Language of Moráis, 1951.

— Hobsbaum, Philip, A Reader›s Guide to Charles Dickens, 1973.

— Irwin, T., reseña de The Aristotelian Ethics y de Aristotle›s Theory of the Will, de A. Kenny, Journal of Philosophy, 77 (1980), pp. 338-354.

— Kaufman, Herbert, Administrative Feedback, 1973.

— Kenny, Anthony, The Aristotelian Ethics, 1978.

— Laqueur, Walter, «A Reflcction on Violence», Encounter, 38 (abril de 1972), pp. 3-10.

— Levy, Michacl E., «Constraining Inflation: Concerns, Complacencies and Evidence», The Conference Board Record, 12 (octubre de 1975), pp. 8-14.

— Likert, R., New Patterns of Management, 1961. Lloyd-Jones, Hugh, The Justice of Zeus, 1971. Mackey, Louis, Kierkegaard: A Kind of Poet, 1971. Macrae, Donald G, Max Weber, 1974.

— Malantschuk, Gregor, Kierkegaard›s Thought, trad. ing. de Howard V.

— Hong y Edna H. Hong, 1971.

— March, James G, y Herbert A. Simón, Organizations, 1958.

— Miller, James, History and Human Existence, 1979.

— Milstein Jeffrey S., y William Charles Mitchell, Computer Simulation of International Processes: the Vietnam War and the Pre-World War I Naval Race, 1968.

— Mink, Louis O., «History and Fiction as Modes of Comprehension», New Literary History, 1 (1970), pp. 541-558.

— Newman, Óscar, Defensible Space, 1973.

— Nietzsche, F., The Gay Science, trad. ing., con comentarios, de Walter Kaufmann, 1974. (Hay traducción castellana: La Gaya Ciencia, Olañe-ta Editor, Barcelona, 1979.)

— —, The Will to Power, ed. y trad. de Walter Kaufmann, 1967. (Hay traducción castellana: La voluntad de poderío,Edaf, Barcelona, 19812.)

— Nozick, Robert, Anarchy, State and Utopia, 1974.

— Passmore, J. A., «John Anderson and Twentieth-Cenrury Philosophy», ensayo introductorio en Studies in Empirical Philosophy de John Anderson, 1962.

— Polanyi, K., The Great Transformación, 1944.

— Quine, W. V. O., Word and Object, 1960.

— Rawls, John B., A Theory of Justice, 1971.

— Richardson, Lewis F., Arms and Insecurity, 1960.

— Rieff, P., The Triumph of the Therapeutic, 1966.

— —, To My Fellow Teachers, 1975.

— Righter, Anne, Shakespeare and the Idea of the Play, 1962.

— Rosenbaum, S. P., ed., The Bloomsbury Group, 1975.

— Smyth, D. J. C, y J. C. K. Ash, «Forecasting Gross National Product, the Rate of Inflation and the Balance of Trade: the O. E. C. D. Performance», The Economic Journal, 85 (1975), pp. 361-364.

— Solía Price, Derek J. de, Little Science, Big Science, 1963.

— Solomon, Robert, ed., Nietzsche: a Cóllection of Critical Essays, 1973.

— Stevenson, C. L., Ethics and Language, 1945.

— Van Fraasen, Bas C, «Valúes and the Heart›s Command», Journal of

— Philosophy, 70 (1973), pp. 5-19. Weil, S., «The Uiad or the Poem of Forcé», en Revisions, ed. de S. Hauer-was y A. Maclntyre, 1983.